OSWALDO ROBLES

Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de México

PROPEDÉUTICA FILOSÓFICA

CURSO DE INTRODUCCION GENERAL A LA FILOSOFIA

TERCERA EDICION AUMENTADA

EDITORIAL PORRUA, S. A.
ESQ. ARGENTINA Y JUSTO SIERRA
MEXICO 1, D. F.
1952

"Buena prueba del carácter relativamente esencial y no histórico del libro de Robles es que ha sido adoptado como texto filosófico (la edición americana con la denominación de *The Main Problems of Philosophy*, The Bruce Publishing Company, 1946, traducción del Dr. Kurt F. Reinhardt, de la Universidad de Stanford, California) en varios colegios de los Estados Unidos de Norteamérica. Otro honor singular para autor de habla española". *José Vasconcelos* (Ex-Rector de la Universidad Nacional de México).

* * *

"Los libros didácticos no están obligados a aportar originalidad de doctrina. En el del Dr. Robles hay, sin embargo, más de una aportación original. La más sólida, desde el punto de vista de su propia posición, me parece el esbozo de una axiología a base del concepto de "bien adecuado". *José Gaos* (Ex-Rector de la Universidad de Madrid).

* * *

Robles es una de las figuras más vigorosas del tomismo de América, profesor actualmente en la Universidad Nacional de México. En él se hermanan un tomismo bebido en sus mejores fuentes y asimilado en su más íntima esencia, y una preocupación de los problemas de su tiempo junto con un conocimiento de las principales corrientes y filósofos modernos y contemporáneos, cuyos aportes procura tamizar e incorporar a la síntesis tomista, y cuya simpatía no le impide señalar con sinceridad sus errores y falsas conceptualizaciones de sus propios aciertos. *Octavio N. Derisi,* Director del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata.—Revista Sapientia, Buenos Aires. No. 10.

* * *

"La Propedéutica del Dr. Robles está al día y esto es una labor difícil de realizar. El ilustre y eminente tomista mexicano posee una enorme erudición que lo habilita para exhibir ampliamente múltiples y variados sectores de la filosofía, sin sumergirse en ellos como extensión enciclopédica, sino adentrándolos en la vida de los grandes principios que piensa y más profundamente vitaliza en plenitud eidética". *Clarence Finlayson* (Catedrático de la Universidad Católica Bolivariana).

PROPEDÉUTICA FILOSÓFICA

(Curso de Introducción General a la Filosofía)

OSWALDO ROBLES

Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de México

PROPEDÉUTICA FILOSÓFICA

CURSO DE INTRODUCCION GENERAL A LA FILOSOFIA

TERCERA EDICION AUMENTADA

EDITORIAL PORRUA, S. A.
ESQ. ARGENTINA Y JUSTO SIERRA
MEXICO 1, D. F.
1952

COPYRIGHT 1952 BY

EDITORIAL PORRUA, S. A.

QUEDA HECHO EL REGISTRO Y EL DEPÓSITO QUE DETERMINAN LAS RESPECTIVAS LEYES DE TODOS LOS PAÍSES. RESERVADOS SIN EXCEPCIÓN TODOS LOS DERECHOS.

PRINTED IN MEXICO

IMPRESO EN MÉXICO

Imp. ALDINA - *Rosell y Sordo Noriega, S. R. L. - Huatabampo 50. - México 7, D. F.*

A Santa María de Guadalupe,
Trono de la Sabiduría en América,
en testimonio de filial devoción.

"Busquemos como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza".

SAN AGUSTIN, De Trin, IX, c. 1.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICION

Agotada la primera edición de esta obra, nuestros editores, los señores Porrúa Hermanos, nos han pedido preparar una segunda. Sale hoy a la luz pública esta segunda edición aumentada de *algunos párrafos* y de un *Capítulo Preliminar*. Además hemos revisado el texto y añadido una *Bibliografía* fundamental para cada *capítulo*, consignando solamente las obras que juzgamos necesarias para completar la doctrina expuesta. Hemos tenido a la vista el *programa* de Introducción a la Filosofía para la Escuela Nacional Preparatoria; pero advertimos que no nos hemos plegado a él porque no hemos querido sacrificar nuestro designio de *formación* filosófica al meramente *informativo* que dicho *programa* persigue con preferencia.

El lector que nos haga el honor de recorrer sus páginas podrá darse cuenta de que este libro es, *en cierto modo*, un libro difícil. Sería por lo tanto un error suponer que puede ser leído sin la consulta de otros muchos y sobre todo sin la explicación viva y amplia de un maestro erudito y preparado. No es un libro de *vulgarización;* sino una obra *didáctica*, escrita para ser *explicada* y *comentada*. A la filosofía, saber supremo, no podemos introducirnos por nosotros mismos, ni hay libro cuya simple lectura sea una debida introducción. Para adentrarse en el mundo de la filosofía será siempre necesario un maestro, para que, como Virgilio al Dante, nos conduzca hacia el interior de sus cámaras y nos descorra el velo de sus misterios. En filosofía no se conocen los bastardos. La historia de

la Filosofía está para demostrarlo: todo gran pensador ha sido siempre el gran discípulo de un gran maestro.

Muchos lectores quedarán desalentados, desde su mampara misma, por la abundancia de los tecnicismos empleados. En disculpa de este proceder debemos declarar que toda ciencia verdadera es poseedora de su propia terminología, y nadie podría poner en duda que esto contribuye a la precisión y exactitud en el planteo y en la solución de las cuestiones. Es muy cierto que en la explicación de los altos problemas filosóficos, como solía repetir el Cardenal Cayetano de Vío, *las palabras estorban,* y muchas veces se vuelve torturante el esfuerzo para encontrar el término adecuado que exprese el pensamiento. El auténtico sufrimiento del filósofo reside en que no siempre puede manifestar con palabras precisas lo que su intuición penetra y su espíritu descubre. Emplear, entonces, la metáfora, tal como lo hace Bergson en nuestros días y lo hizo Platón en el pasado, puede ayudar a salir del paso; pero será siempre preferible, por la claridad que arroja y la precisión que implica, esforzarse en crear el término que abarque la intuición. Así lo hicieron con éxito los grandes escolásticos de la Edad Media, verdaderos creadores del lenguaje filosófico, y así lo han continuado haciendo todos los grandes filósofos cuando se penetran de la importancia que tiene en filosofía huir de la vaguedad descriptiva y metafórica, de la pseudomística sentimental, y perseverar en el esfuerzo de esculpir, para los conceptos y las intuiciones, formas verbales precisas y *vivientes,* evitando, empero, caer en la estéril rigidez verbalizante que substituye la vitalidad de la expresión por una mera fórmula muerta y vacía de sentido.

Pero... ¿por qué emplear los tecnicismos con tanta delectación en una obra de carácter introductorio? Siempre hemos pensado que una *introducción a la filosofía* viene siendo como un *viaje* al país de los filósofos, un "ir de un lugar a otro" para "ver cosas". En un viaje a un país desconocido juega papel fundamental el mayor o menor dominio que se tenga de su *idioma.* Si desconocemos el *idioma,* no podríamos penetrar en la vida de ese país, ni en el sentido de sus tradiciones, ni en el espíritu de sus costumbres. Viajar por el país de los filósofos, pretender recorrer sus obras, darse cuenta de sus problemas, adentrarse en sus doctrinas, sin conocer el *idioma* de los

filósofos, nos parece sencillamente imposible. Una *introducción a la filosofía* debe, en consecuencia, procurar poner en contacto a los estudiantes con el lenguaje de los filósofos, tanto de los clásicos como de los contemporáneos, insistiendo en la comparación y en la sinonimia. Esta es la razón que hemos perseguido al usar el vocabulario filosófico desde las primeras páginas. Al docente le toca explicar cuál es el sentido propio de cada vocablo dentro de cada dirección fiosófica, debiendo precisar lo que para las diversas escuelas tienen los términos de común, de análogo o de distinto. Para ello, además de la información de primera mano (que debe ser muy amplia en un profesor de filosofía) deberá enseñar a sus alumnos el uso de los diccionarios y vocabularios filosóficos, tales como los compuestos por Lalande, Goblot, Runes, Arnaiz y Alcalde, Ferrater, Perujo, Martín Ruiz Moreno, Zama Mellinio-Villa, H. Bonitz, N. Signoriello, E. Blanc, etc.

El preferir una exposición de la filosofía por sus partes, es decir, por las disciplinas filosóficas, no creemos nos impida conceder la atención que estrictamente se merecen el *problema* y la *referencia histórica.*

En primer lugar debemos declarar que, para nosotros, la filosofía antes de ser sistema es problema: se pregunta para responder, se inquiere para afirmar, se revisa para tomar posición. En esto nos plegamos decididamente al espíritu de Santo Tomás. Una de las obras más sistemáticas de todos los tiempos es sin lugar a dudas la Suma Teológica escrita por Tomás de Aquino, y en ella vemos como el gran doctor escolástico procede planteando cuestiones, es decir, problemas, y prosigue haciendo la revisión de las opiniones y de las doctrinas de pensadores que lo precedieron o que le son contemporáneos, concluyendo por fijar su posición y dando cabal respuesta a los puntos de vista que le son contrarios.

A los que afirman que "espolvorear" de referencias históricas una obra que se presenta con carácter sistemático equivale a reconocer "lo ineludible del historicismo", nos permitimos expresarles nuestro convencido disentimiento. ¿Por qué, preguntamos, la referencia histórica a los grandes pensadores, en relación con los problemas de la filosofía, ha de ser argumento en pro del historicismo filosófico? ¿Por qué la referencia a la personalidad y a las doctrinas

de Descartes, o de Kant, o de Bergson, o de Husserl ha de ser forzosamente el reconocimiento de la tesis que afirma "que la filosofía en su historia *es* la filosofía?

No somos *historicistas,* mas no por ello dejamos de reconocer la influencia del complejo circunstancial histórico en el planteo de una problemática y distamos, en consecuencia, de negar, en la constitución de una corriente filosófica determinada, el importante factor de las *situaciones concretas,* ya que pensamos con A. Delp, y dentro del espíritu del tomismo, que "bajo cierto aspecto, será siempre injusto adscribir a una filosofía (doctrina filosófica), elaboración espiritual de un hombre o de una comunidad de hombres, rigidez estática, o valorarla como algo inflexiblemente fijo". Por otra parte, también reconocemos que un filósofo, al aportar una solución a un problema determinado, debe mantenerse suficientemente informado del filosofar de los otros, y esto porque jamás podríamos sostener con Descartes (Reg. III) que la lectura de los filósofos introduce necesariamente en nuestro espíritu los errores de sus obras, sino por el contrario, estamos convencidos, que sus soluciones, por erróneas que sean, nos alumbran el camino de la verdad, por lo que con el Rev. P. Castellani, S. J., pensamos que "un gran filósofo aprovecha más a la filosofía cuando yerra que un repetidor cuando acierta". Mas, no obstante, la influencia del complejo circunstancial histórico en la constitución del *saber filosófico* (no en la doctrina o sistema de un filósofo determinado) es meramente extrínseca, y la validez o invalidez, la verdad o falsedad, de una solución temporalmente determinada, se nos ofrece por completo independiente de la época y del medio histórico y atenida a su evidencia propia; la solución es verdadera o falsa atendiendo a las razones intrínsecas aducidas y a su posibilidad o imposibilidad de reducción a la evidencia de los primeros principios del conocimiento, mismos que se mantienen vigentes en un plano suprahistórico, y absolutamente válidos para toda inteligencia, ya actual, ya posible, para usar una expresión muy cara a Husserl y a los escolásticos. En suma, la *situación concreta* es impotente para relativizar una doctrina filosófica con respecto a su vigencia y por ello afirmamos con Jacques Maritain que no hay, desde el punto de vista de su validez, doctrinas filosóficas viejas o nuevas, sino verdaderas o falsas, no dependiendo la verdad o falsedad

de las mismas de su vejez o de su novedad, sino de su reductibilidad o irreductibilidad a la evidencia. Por lo que siempre nos parecerán irrespetuosas de la labor de los filósofos, e incomprensivas de la suprahistoricidad del saber filosófico, las metáforas vulgares que simbolizan a la filosofía tradicional en una "vieja calva y arrugada" y a la filosofía moderna en una *meretrix ratio,* en una *venus trashumante.*

Tomás de Aquino, que concibe la filosofía, el saber filosófico, como *una síntesis ideal de las verdades,* reconoce expresamente, sin que por ello podamos acusarlo de historicismo, la contribución de todos los filósofos, con exclusión de autoridad y de época, en la tarea y en el progreso de la filosofía. Así lo declara al comentar la Metafísica del Estagirita (Lect. 1a., Lib. II). "En la investigación de la verdad, dice el Aquinatense, se recibe ayuda de los demás de dos maneras: Un auxilio directo recibimos de los que han encontrado ya la verdad. Si cada uno de los pensadores anteriores ha encontrado ya un fragmento de la verdad, estos fragmentos reunidos en una unidad y un todo son poderosa ayuda para llegar a un conocimiento comprensivo de la verdad. Indirectamente, *per accidens,* los pensadores son favorecidos por los que les han precedido, porque los errores de los antiguos dan ocasión a los posteriores de poner en claro la verdad por una reflexión seria. Es, pues, justo *que estemos reconocidos a todos los que nos han ayudado en nuestro esfuerzo para alcanzar el bien y la verdad".*

En el mismo sentido del texto que acabamos de citar dice el Angélico en el comentario al De Anima (Lect. 2a., Lib. I): "Se deben escuchar las opiniones de los antiguos, por viejas que sean. Esto tiene una doble utilidad, pues podemos apropiarnos aquello en que han hablado bien y evitar lo que hay en ellos de erróneo".

Convencidos de que el valor de una filosofía no depende de su novedad nos parece innecesario disculparnos por nuestro *medievalismo.* Nos declaramos tomistas, fervorosos y convencidos discípulos de Santo Tomás de Aquino, porque en su doctrina hemos encontrado manifiesta la impersonal *objetividad.* En la doctrina aquinatense no predominan motivaciones afectivas de simpatía o antipatía intelectual, ni tampoco de imposición dogmática alguna, ya que nadie, como el gran doctor medieval, luchó en el siglo XIII por imponer

el espíritu crítico en la filosofía, hasta el punto de haberse indignado expresamente en el *De Unitate intellectus* y en el *De Aeternitate Mundi* contra los autores de *argumentos sin crítica,* razón por la cual nos es simpático Kant, quien en su siglo sacudió el vicio dogmático persiguiendo, a su modo, el mismo ideal tomista. Nadie antes de Tomás de Aquino había distinguido expresamente el orden de la *auctoritas* y el orden de la *ratio.* Para Santo Tomás, en filosofía se piden *evidencias,* no actos de fe. De la intuición primordial, de lo dado con máxima evidencia, el ser como inteligible, como lo primeramente conocido y como lo más conocido, como aquello por lo que conocemos todo lo que conocemos, se parte para construir un recio sistema de pensamiento al que con todo acierto Martín Grabmann ha llamado el *gótico de la inteligencia.* La inteligencia, después de haber alcanzado el ser como principio inteligible, en el azoro de la contemplación metafísica, recorre los abismos ontológicos: del *ser* contingente, asciende al *Ser* necesario; del ser de la esencia, pasa a considerar el ser de la existencia; del ser de la realidad, pasa a constituir el ser del pensamiento; del mismo ser real pasa a descubrir la ontológica relación del deber ser. Ninguna doctrina, de ningún tiempo, ha ofrecido tan perfecta coherencia y tan perfecta unidad; ninguna ha sabido enlazar de tan prodigiosa manera, a nuestro modo de ver, los más altos principios especulativos y las más concretas consecuencias prácticas.

Además, para Tomás de Aquino, la filosofía no es sólo el más alto saber humano; es también, en el orden natural, la forma más perfecta de vida humana: la vida ordenada a la contemplación, al saber especulativo, que es como una participación en la verdadera y perfecta beatitud (quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis). Para Tomás de Aquino, tiene el filósofo, el amante de la Sophía, una significación derivada de su propia tarea: es el ciudadano de la patria del alma; el habitante de un mundo espiritual. El filósofo es el contemplativo, el que vive en la precisa harmonía de sus tendencias naturales.

El tomismo no es un sistema muerto, es un espíritu vivo, es una realidad presente, una síntesis ideal de las verdades, cuya riqueza de posibilidades, dice Jolivet, es mayor, mucho mayor que su doctrina adquirida. La verdad no es propiedad de ningún filósofo, ni

de ningún sistema filosófico: es un ideal, una meta que se va alcanzando como fruto del esfuerzo común de los pensadores de todos los tiempos.

Este generoso y fecundo ideal tomista de la filosofía anhelamos conquiste la inteligencia de nuestros jóvenes y haga germinar en los vocados a las altas tareas del pensamiento la firme resolución de ser filósofos, tan necesarios a la vida común, como lo son los campesinos que aportan el trigo para la ciudad, porque está bien que haya geniales descubridores técnicos, inclusive de máquinas destructoras de la vida humana, cuando con ello se garantiza la paz de la ciudad, que es el mayor bien terreno; pero es más importante, mucho más importante, que haya quienes muestren a los hombres, con evidencia incontrovertible, que el derecho y la justicia, la democracia y la libertad, no tienen su fundamentación en la materia, sino en el espíritu, y que siempre será condenable la fuerza que se emplee en injusta agresión contra los débiles y los pequeños, porque la ley que rige y gobierna a la *ciudad terrena* tiene su medida y su sanción en la *lex aeterna* de la *Ciudad de Dios.*

OSWALDO ROBLES, Ph. Dr.

7 de Marzo de 1947, Festividad de Santo Tomás de Aquino.

ADVERTENCIA A LA TERCERA EDICION

Alcanza nuestra modesta obra su tercera edición, lo que no deja de ser satisfactorio en un medio fuertemente influenciado por la moda filosófica y no exento de prejuicios en contra de la filosofía tradicional. El autor de la obra agradece a sus colegas la acogida benévola que le han sabido dispensar, tanto a la edición española como a la traducción de la misma al inglés, magistralmente hecha por el Dr. Kurt Reinhardt, de Stanford University.

A pregunta hecha por el autor a sus colegas relativamente a las reformas que deberían ser introducidas en una nueva edición, éstos le han indicado solamente algunas ampliaciones. La sugestión se ha tomado en cuenta y aparece la tercera edición, aumentada, de la Propedéutica Filosófica. Hemos ampliado la explicación relativa a los alcances filosóficos del principio de indeterminación de Heisenberg; hemos incluído un texto de Santo Tomás acerca de la trascendentalidad del ente y un párrafo sobre las relaciones entre trascendencia del ser y analogía del ser. Pero la ampliación más importante se refiere a la exposición y apreciación de los puntos de vista existencialistas que incluímos tanto al ocuparnos de la concepción heideggeriana de la metafísica, como al concluir la óntica existencial.

Quieran Dios, Señor Nuestro, y Tomás de Aquino, Doctor Común de la Iglesia, bendecir nuestro esfuerzo y allanarle a esta tercera edición su camino en provecho de la formación, información y orientación de nuestros jóvenes universitarios.

DR. OSWALDO ROBLES.

4 de octubre de 1951, Festividad de San Francisco de Asís.

CAPITULO PRELIMINAR

1. Qué es una definición. Entendemos por definición la respuesta dada a la pregunta ¿qué es? En este sentido decía Cicerón: *"Oratio qua respondetur interroganti quid sit res"*. Por lo que los filósofos escolásticos afirmaban que la definición es la expresión de la esencia, en el preciso sentido de que se explica en ella lo *qué es* el nombre (término, vocablo), o bien lo *qué* es la cosa (realidad, entidad). La *definición nominal* expresa la esencia del nombre (lo *qué es* relativamente al nombre, lo que significa el término); la definición real expresa la esencia o entidad (lo qué es relativamente a la cosa, a la realidad). *Duplex est definitio, alia nominis, alia rei. Illa explicat significationem seu quid nominis; haec explicat rem significatam per nomen, seu quid rei.*[1]

2. Qué es definir la filosofía. Definir la filosofía es explicar lo que es ella, es decir lo que significa el término y lo que constituye su entidad, su naturaleza de saber específico.

3. Definición nominal de la filosofía. El término filosofía se deriva de dos vocablos griegos: *Philein y Sophía,* significando amor a la sabiduría.

La expresión filosofía fue usada por los autores antiguos (Herodoto, Tucídides, Xenofonte) como sinónimo de curio-

1.—Perujo, Lexicon Philosophico — Theologicum, Valentiae, 1883.

sidad o deseo de saber lo referente a las cosas humanas; tuvo, por consiguiente, desde sus orígenes, un significado preponderantemente humanístico.

Heráclides del Ponto, citado por Diógenes Laercio en el Prefacio de su obra *Vidas de filósofos Ilustres,* atribuye a Pitágoras el uso de la expresión filosofía para significar la humilde inquisición de lo real. En su viaje a Fliunte, y ante Leonte, rey de los fliacos, tuvo ocasión Pitágoras de Samos de hacer oir su elocuente palabra. Maravillado Leonte de la profunda exposición pitagórica exclamó de improviso: "¡Este es un verdadero sabio!". Oyólo Pitágoras y creyó conveniente aclarar su postura. "Señor, dijo Pitágoras, no soy un sapiente, sino un amante de la sabiduría". Queda así definida la filosofía como un *amor de la sabiduría,* y el filósofo como un *amante de la sabiduría; "la mejor sabiduría del amante de la sabiduría",* como explica el profesor D.C. Macintosh.[2]

4. Los elementos de la expresión. Para alcanzar la perfecta comprensión del significado del vocablo filosofía se hace necesario explicar el significado de los elementos de la expresión en la época y circunstancia en que fue acuñada. Esto significa que es necesario explicar qué entendieron los griegos (los primeros en usar la expresión) por *amor a la sabiduría,* lo que se resuelve en averiguar lo que fue para ellos la *philía* y la *sophía.*

La doctrina helénica del amor está contenida prácticamente en el texto de un inmortal *Diálogo* platónico: el *Diálogo* del Banquete. En el brindis socrático se fija con precisión qué es el amor para los pensadores griegos. El amor es para ellos un intermediario entre lo imperfecto y lo perfecto,

2.—*The best wisdom of the lover of wisdom.* D. C. Macintosh, The Problem of Knowledge, p. 1.

entre la carencia y la plenitud. Pero entre lo imperfecto y lo perfecto el papel del intermediario se resuelve en un impulso de perfección, es decir, en un deseo de lo perfecto. Esto es precisamente el amor, el amor de contemplación, el amor simbolizado en *Afrodita Urania*: Un deseo de perfección.

Vengamos ahora a investigar qué sentido le dieron los griegos a la sabiduría. De hecho los griegos distinguían dos especies de sabiduría: una hacía referencia a la vida, a la vida como existencia vivida, a la vida como edad o como trayectoria, era la *helikia;* la otra hacía referencia a la inteligibilidad de lo real, al conocimiento perfecto, a la posesión de los inteligibles, era la *sophía.* La primera forma de sabiduría desembocaba en el precepto, en el connsejo; era la sabiduría de los ancianos, especie de conocimiento fruto o producto de la existencia vivida. Esta sabiduría estaba más bien hecha de prudencia que de sapiencia, más tenía de virtud que de inteligibilidad, era una *gnómica,* una legislación moral. Los llamados *siete sabios* de Grecia eran Sabios precisamente en este sentido. La segunda forma de sabiduría se consideraba un Ideal por alcanzar: el conocimiento absoluto.

Aclarado el sentido de los dos elementos integrantes de la expresión, el significado del vocablo se impone: La filosofía es el deseo de perfección por parte de la inteligencia, perfección que consiste en la posesión de los inteligibles. Los pensadores griegos dieron, pues, a la filosofía más bien un sentido de *tarea de saber* que de *saber poseído.* El consagrado a esta sublime y nobilísima tarea de inquirir la realidad, o mejor dicho de adquirir la inteligibilidad de lo real, es el filósofo, a quien Platón designó, no sin razón, como el *perfecto amante.* Es el filósofo un hombre que se consagra por entero a una empresa espiritual; Ulises del pensamiento, emprende una aventura

trascendental y cósmica; poseso de la *libido sciendi,* del impulso arrollador e inesquivable de inteligir el mundo, hace de su inteligencia una morada donde alienta y vive, como flama impalpable, su amor inextinguible por la verdad.

5. Reflexión sobre la doctrina implicada en la expresión. Quien medite o reflexione esta doctrina, que brota espontánea del análisis filológico, no podrá menos de dar la razón a los pensadores griegos. En efecto, el conocimiento absoluto, la posesión exhaustiva de los inteligibles, sólo le pertenece a Dios. El, *Intellectus Archetypus,* Inteligencia ejemplar y Causa subsistente, suprema razón de todo lo que es, conoce en sí mismo toda la realidad por modo perfecto. El filósofo no puede, en cambio, poseer el conocimiento absoluto, porque no alcanza en sí mismo, sino fuera de él, la inteligibilidad de las cosas. Su saber no es exhaustivo, sino sucesivo; no tiene la sabiduría a título de posesión, sino a título anhelante y receptivo, no es poseedor de la inteligencia ejemplar y determinante, sino de la inteligencia contemplativa y determinable. Por su carácter de creatura lleva inviscerada la limitación y el desamparo en todos los órdenes.

6. La actitud filosófica. La filosofía como tarea inextinguible de saber las razones de ser de lo real, obliga al que la ejercita, el filósofo, a mantener una actitud humilde. Los griegos concibieron el filosofar (la tarea de la filosofía) como una actitud de la inteligencia contemplativa vinculada a un acto de humildad. No se trataba en ellos de una humildad en sentido religioso, de una actitud ascética, sino de una *humildad ontológica,* es decir, del reconocimiento expreso de la humana limitación en todos los órdenes. La soberbia caracterizó precisamente una desviación de la filosofía: la *sofística.* El so-

fista se opuso al filósofo, fue el contemplador de sí mismo, en vez de ser el contemplador de lo real. El filósofo buscaba la verdad; el sofista el oro y los puestos públicos. El filósofo era amante de la sabiduría; el sofista el amante de sí mismo. El filósofo tenía como tarea la *philosophía;* el sofista la sustituía por la *philautía.*

El cristianismo eleva esta humildad natural de la tarea filosófica al rango sobrenatural, y la *humildad ontológica* de los pensadores paganos se convierte en la *virtuosa humildad* de los pensadores cristianos, quienes no sólo reconocen la carencia y limitación de la humana inteligencia (cosa racionalmente demostrable) sino la tiniebla que la envuelve como reato del pecado original. Por este motivo enseñan, con San Agustín, que para alcanzar la verdad el pensador cristiano necesita de la humildad de espíritu y de la rectitud del corazón, y sin negar los derechos legítimos de la inteligencia en orden a la inteligibilidad de lo real, señalan los beneficios que ésta recibe en su tarea propia cuando es apuntalada por la fe y por la oración. Nadie como San Agustín planteó tantos problemas y propuso tantas soluciones; pero, Doctor de la Humildad, se plegó a la enseñanza de Jesús en una firme voluntad e inquebrantable resolución de sobrenaturalizar, con las gracias alcanzadas por la oración, el trabajo natural de la inteligencia.

7. Definición real de la filosofía. Pero si bien la filosofía es una tarea, no es menos cierto que constituye un conocimiento, o mejor dicho un saber fruto de esa misma tarea. La definición real de la filosofía dice referencia, de preponderante manera, al tipo de saber que es la filosofía, así como la definición nominal la caracteriza preferentemente como tarea o actitud.

La filosofía es el conocimiento explicativo (saber) de lo real referido a sus fundamentos (causas y razones) y alcanzado por el ejercicio natural de la inteligencia. Por considerársele un conocimiento explicativo, en el humanamente posible más elevado rango, se le llama *sapiencia o sabiduría,* ya que sólo se *saborea* (sapere, sapientia) el conocimiento de lo real cuando se alcanzan los principios y se penetran los fundamentos.

8. Explicación. Para hacer asequible la definición anterior juzgamos oportuno explicitar cada uno de los elementos integrantes de la misma. Ellos son: a) *Conocimiento;* b) *Explicar;* c) *Realidad;* d) *Principios;* e) *Luz natural de la inteligencia.*

a) Por conocimiento entendemos un *darse cuenta.* En todo darse cuenta hay siempre un *alguien* y un *algo.* No se puede hablar de *conoce* en impersonal; siempre surge la pregunta, ¿quién conoce? Del mismo modo, siempre que se conoce, *algo* se conoce. El conocimiento implica dos términos irreductibles: un *alguien* (sujeto de conocimiento) y un *algo* (objeto de conocimiento). El conocimiento es, pues, una relación actual entre un sujeto y un objeto, términos irreductibles y álteros. Los *relata* (elementos de la relación) son un *yo* y un *no yo,* una esfera inmanente (lo en mí) y una esfera trascendente (lo que está más allá de mí). Conocer es volver inmanente lo trascendente, sin que lo trascendente abandone el círculo de su existencia propia.

Se distinguen dos *modos* de conocimiento: el conocimiento *sensible* y el conocimiento *intelectual.* El conocimiento sensible tiene por objeto el aspecto mostratorio del ser, es decir, su mero aspecto indicativo, caracterizado por su *singularidad,* su *mutabilidad* y su *accidentalidad.*

Decimos que el objeto sensible es singular porque siempre se ofrece circunscrito en un *aquí* y en un *ahora, hic et nunc.* Decimos que es mutable porque se muestra como un aspecto transitorio del ser. Afirmamos que es accidental porque se manifiesta vinculado a un sujeto de inhesión, como algo condicionado por un condicionante. El sensible, desde el punto de vista del conocimiento, es el *fenómeno.* En consecuencia, el conocimiento sensible es una relación actual entre el sentido (conciencia sensible) y el fenómeno. Es un conocimiento meramente *aprehensivo.*

El conocimiento intelectual tiene por objeto el ser en su *mismidad,* en su más profunda realidad. El objeto del conocimiento intelectual se caracteriza por su *universalidad,* por su *permanencia* y por su *irreductibilidad.*

Decimos que el objeto inteligible es universal porque se aprehende como estructura específica o como unidad tipológica realizada en lo múltiple. Decimos que es permanente porque se manifiesta como un constitutivo inmutable del ser. Decimos que es irreductible porque se contempla como el principio que condiciona la mutabilidad de la apariencia. El inteligible, desde el punto de vista del conocimiento, es la esencia. Consecuentemente, el conocimiento intelectual es la relación actual entre la inteligencia y la esencia o constitutivo irreductible de lo real.

La inteligencia no es solamente una facultad *aprehensiva* de lo real, sino también *comprehensiva;* no sólo aprehende, también comprehende. La aprehensión se expresa en el concepto y la comprehensión en el juicio. El juicio connstituye el conocimiento objetivado. El juicio objetiva el conocimiento coprehensivo. El error idealista, lo explicaremos en su oportunidad, resulta, a nuestro modo de ver, de confundir el *co-*

nocimiento en acto, la naturaleza del conocimiento, con el conocimiento objetivado, la ciencia, como los idealistas dicen. El conocimiento en el primer sentido, sentido metafísico, es una *relación real* cuyos *relata* hunden sus raíces en la esfera de la ontología; el conocimiento en el segundo sentido, sentido lógico, es una relación cuyos *relata* son los conceptos o expresiones, significaciones, de los inteligibles aprehendidos por la inteligencia. El conocimiento en acto es el cognoscible dado en el cognóscente; el conocimiento objetivado es el enlace de un sujeto y de un predicado. El idealismo se empeña en mantener un sofisma de *asunción*: reducir el conocimiento a su sentido lógico haciendo de él un mero enlace conceptual formal de sujeto y predicado, suscitado por la experiencia sensible.

Distinguen también los autores un conocimiento intuitivo y un conocimiento discursivo. Se dice intuitivo cuando el cognoscible se da en el cognoscente sin mediación *ex quo,* es decir, sin mediación dialéctica. Se dice discursivo cuando es el fruto de una mediación, cuando por algo conocido alcanzamos un nuevo conocimiento.

b) Por *explicación* entendemos penetrar en los fundamentos de lo dado; referir lo dado a sus causas. Este conocimiento explicativo constituye el saber propiamente dicho.

Se llama causa de un ser a todo lo que influye o determina su ser y sus propiedades. *Causa est id vi cujus ens est id quod est.* La causa de un ser es en general aquello en virtud de lo cual este ser es lo que es. Todo ser que da ser a otro ser denomina causa de ese ser. Aquello de lo que depende o procede una realidad es causa. Las causas son intrínsecas o extrínsecas. Son intrínsecas las que dan su propio ser al efecto, y extrínsecas las que sólo influyen en el ser del efecto. Son intrínsecas la causa material y la causa formal; extrínsecas la eficiente y la final.

La causa *eficiente* responde a la pregunta relativa al origen. *Principium extrinsecum a quo primum fluit motus, seu rei productio, mediante actione.* La causa eficiente contesta a la pregunta: ¿Por quién está hecho un ser?

La causa material dice referencia al elemento de que está hecho un ser. *Ex qua, in qua et circa quam effectus producitur.* Contesta a la pregunta: ¿De qué está hecho un ser?

La causa *formal* responde a la cuestión de esencia, se refiere al constitutivo o elemento que especifica el ser del efecto. *Est illa qua aliquid constituitur in aliqua determinata specie.* Responde a la pregunta: ¿Qué es el ser?

La causa *final* responde a la cuestión de designio o destino. Dice Santo Tomás que es la más poderosa de las causas, en efecto las *mueve* a todas, primordialmente a la eficiente: *movet causam efficientem ad agendum.* Responde a la pregunta: ¿Para qué está hecho un ser?

A las anteriores causas señaladas por Aristóteles como los principios del ser los autores añaden la ejemplar y la instrumental. La ejemplar obra como modelo o tipo que reproduce el ser; la instrumental como medio para que se produzca el efecto.

c) Por *realidad* entendemos lo que es determinado en sí mismo y ofrecido a la aprehensión de la inteligencia, lo que es dado y no constituído por los actos cogitativos. La realidad se ofrece al cognoscente de dos modos: *indicativamente* y *fundamentalmente.* La realidad indicativa es el fenómeno que los sentidos perciben; la realidad fundamental es la esencia o inteligible que la inteligencia aprehende.

La realidad fundamental, la esencia, el ser inteligible, no es un mero objeto lógico, es una estructura ontológica, un sujeto que ejercita la existencia, un sujeto de inhesión de las mos-

traciones, un principio de especificación del ser natural, es decir, una naturaleza común actuada o ejercitada por los concretos existentes. Cuando la inteligencia, en virtud de su acto propio, capta la esencia, la expresa en un concepto, y refiriéndola a categoría genérica o específica, la reduce a un objeto lógico: la esencia lógica, *universale in repraesentando.*

d) Por *principio* entendemos aquello de lo que procede algo, *id quo aliquid procedit.* "Principio es aquello por lo que *algo* es, se produce o se conoce". (Arist. Metaph. Lib. V, C. 1). Los principios son de hecho las *causas;* pero los autores han convenido llamar *causa* al principio de una procedencia *real* y *razón* al principio de una procedencia lógica. Los autores escolásticos distinguen dos tipos de *causalidad*: *causalitas in cognoscendo* y *causalitas in essendo.* Cuando, por ej., concluímos un razonamiento con una afirmación dicha evidente, la evidencia de la conclusión procede de una primera evidencia dada. Esta evidencia es causa de aquélla. Los fundamentos de lo real son sus principios, es decir, sus causas primeras; los fundamentos del saber son sus principios, es decir, las primeras verdades.

Saber es, pues, conocer fundamentalmente, es decir, por causas y razones. Esto es la *ciencia* para Aristóteles, es decir, la *ciencia* en sentido lato. En la investigación de lo real podemos sin embargo, detenernos en las causas y en las razones próximas, o bien alcanzar las remotas. El conocimiento de las causas primeras y últimas de lo real, penetrando en las razones más profundas de este conocimiento, constituye la *filosofía.* Si por ciencia (en sentido lato) entendemos el conocimiento de las cosas por sus causas, la filosofía es la ciencia de las primeras causas, el saber de los principios, el saber fundamental. La filosofía remonta hasta la *causa primera* en el orden real

y hasta la evidencia primera en el orden del conocimiento. La Causa primera es Dios y la evidencia primordial es la del principio de contradicción.

e) Por *luz natural de la inteligencia* entendemos aquel grado de certeza que la inteligencia alcanza en el ejercicio de su potencia natural y sin el concurso de luces superiores o sobrenaturales.

Veamos con cuánta profundidad explica Santo Tomás la actividad propia de la inteligencia. "La palabra inteligencia (IIa., IIae., q. 8, a.1.) significa *cierto conocimiento íntimo;* pues la palabra (latina) *intelligere* puede descomponerse de esta manera: *intus, legere,* leer *interiormente* (en el interior de las cosas, leer el *ser* en el *aparecer,* la razón de ser en el fenómeno). Esto es notorio si consideramos la diferencia entre la inteligencia y el sentido. En efecto, el conocimiento sensible se detiene en las cualidades exteriores (mostratorias), sensibles. El conocimiento intelectual penetra, por el contrario, hasta la esencia de las cosas. El objeto propio de la inteligencia humana es la misma esencia o *quididad* de las cosas sensibles que alcanza, por lo menos confusamente. Bajo los accidentes se oculta la naturaleza misma de la cosa substancial, como bajo las palabras sensibles se oculta su sentido inteligible y debajo de las figuras, la verdad figurada... Tanto más intensa es la luz intelectual, tanto más penetra en la intimidad de las cosas".

Este poder que la inteligencia humana tiene para penetrar *ad intima* y contemplar la mismidad de las cosas, es lo que se denomina *luz* natural del entendimiento. La simple aprehensión o captación del ser inteligible permite a la inteligencia no sólo entender el *ser* de la cosa, sino el ser ligado al aparecer, mediante una reflexión o proyección del inteligible aprehen-

dido sobre el dato sensible, *per reflexionem ad phantasma.* Es esta, precisamente, la doctrina del *primer entendido* y del *segundo entendido* (*intellectus primus et intellectus secundus*), que defiende la *escuela tomista.*

Ya hemos dicho más arriba que la inteligencia conoce *abstractivamente,* es decir, contempla el *inteligible* en el *sensible* y se apodera de él, por así decir, despojándolo de sus notas individuales. Esta forma de *visión inntelectiva,* despojante de la individualidad y de la circunscripción singular, es denominada *intuición abstractiva.* Pero una vez que la inteligencia se ha apoderado del ser de la cosa abstraído de los datos sensibles, una vez que ha entendido *in universali,* puede, por reflexión del inteligible sobre la imagen sensible, entender no sólo *el ser de la cosa,* sino *el ser de esta cosa.*

Pero las funciones de la inteligencia no son meramente intuitivas; la captación o aprehensión de las esencias en la *ventana de los sentidos,* para emplear una gráfica expresión agustiniana, es sólo el inicio de la actividad intelectual. La inteligencia, decíamos, no solamente *entiende,* también *comprehende,* es decir, capta en la esencia total o global las notas esenciales y también las relaciones entre las esencias. Cuando asienta la relación entre la esencia global y sus notas, o cuando asienta la relación entre las esencias, ejecuta una operación compleja, *intellectus complexus,* acto judicativo que se expresa en una estructura lógica denominada juicio. En una etapa posterior la inteligencia descubre relaciones entre los juicios y formula un razonamiento. Estamos ya en la esfera del conocimiento discursivo.

La filosofía como saber se integra por el ejercicio natural de las actividades intelectuales y atiende exclusivamente a un grado de certeza natural. La filosofía como saber es una cons-

trucción intelectual basamentada en juicios de evidencia inmediata, es decir, en juicios cuya evidencia se impone con necesitante forzosidad. Estos juicios, llamados intuitivos, son los primeros principios del conocimiento, las primeras verdades de las cuales se deriva la verdad de una construcción discursiva. La inteligencia las descubre como *leyes del ser* y dado que el ser es el determinante cognicional, las acepta como leyes del conocimiento. Este conjunto de verdades primeras o primeros principios es lo que se denomina *sentido común.*

En suma: Por luz natural de la inteligencia entendemos la actividad que a la inteligencia le corresponde en su calidad de potencia natural, es decir, a su capacidad de conocer el ser inteligible y sus relaciones por modo evidente. Ahora bien, dado que a la inteligencia humana no se le revela jamás exhaustivamente la *ipseidad* del ser, ya que su conocimiento es abstractivo y analógico, es fácil comprender que la tarea de la filosofía encierre dificultades a menudo invencibles y que por más hambre de certeza que poseamos, tenemos, en ocasiones, forzosamente que innclinar la cabeza ante el misterio, a menos que nos conformemos con vivir de la *miserable sabiduría del cogito.* Esta limitación de la *luz natural* explica, en gran parte, los grandes errores en la historia de la filosofía, hasta el punto de que una historia de la filosofía nos parece algo así como la historia del error, aunque de hecho sea más bien, de acuerdo con la expresión de Octavio Derisi, "la historia de las debilidades y caídas de la pobre razón humana, de la desproporción de su pequeñez frente a la grandeza y sublimidad de su objeto", porque el objeto de la filosofía, no lo olvidemos, es la realidad, el ser, en su fundamentalidad.

9. Relaciones de la filosofía. Como en el Capítulo Primero nos ocuparemos de las relaciones entre la filosofía y las ciencias especiales, nos parece pertinente sólo tratar aquí las relaciones que la filosofía tiene con la teología. Por *teología* entendemos un saber acerca de Dios y de su obra, la *creación,* alcanzado por un grado de certeza o *lumen sub quo* distinto del que es propio de la inteligencia natural. El *saber sagrado, ciencia sagrada* como dice Santo Tomás, reposa sobre principios que la inteligencia natural no alcanza con sus propias luces, sino que le son *revelados* por Dios. "La doctrina sagrada es ciencia, dice el Angélico Doctor, que dimana de los principios de la ciencia superior, que únicamente pertenece a Dios y a los bienaventurados" (I. P. Q.1.a.2.). La adhesión a lo revelado o manifestado por Dios es fruto de la fe. Aunque en el acto de fe haya un elemento racional, la *credibilidad,* su esencia pertenece por entero al orden de la sobrenaturalidad. El grado de certidumbre de la teología no es la evidencia intelectual, sino la evidencia sobrenatural de la fe. Santo Tomás nos recuerda al autor sagrado: "Muchísimas cosas superiores a la inteligencia humana te han sido manifestadas". La aceptación de estas *manifestaciones,* no reposa sobre intrínseca evidencia, sino sobre la autoridad del *revelante,* Dios revelante. La teología trabaja con estos datos revelados y los estructura y sistematiza en un cuerpo coherente de doctrina. Este es precisamente el papel de la inteligencia natural, de la razón, en la teología. La razón sólo interviene instrumentalmente en la sistematización de la teología; pero principalmente interviene la fe, ya que por ella se alcanzan los principios mismos del saber teológico. La teología se distingue del dogma, porque este es el mero dato revelado, mientras que la teología es la ciencia o la *logía* de este dato. La razón interviene para esta-

blecer las relaciones entre los datos manifestados por Dios al hombre y para sacar de ellos conclusiones. Aquí está la razón puesta al servicio de la fe y aunque opere de acuerdo con su naturaleza no por ello construye un saber racional. Este es el sentido que tiene la expresión "philosophia ancilla theologiae" que se ha interpretado erróneamente afirmando que implica una sujeción de los derechos legítimos de la inteligencia a la autoridad de la revelación. La filosofía se dice *sierva de la teología* en el exclusivo sentido que le sirve a ésta instrumentalmente, no sólo para fundamentar la credibilidad, sino para sistematizar el depósito de la divina revelación.

En suma: la teología es un saber cuyos principios son superiores a la razón y que se aceptan no por evidencia intrínseca, sino por la adhesión de la inteligencia a la autoridad del revelante. La teología no es meramente el dogma, sino el dogma aceptado por la fe y organizado por la razón. La teología no es saber racional como la filosofía, sino saber fundado en principios superiores a la razón. La filosofía es sierva de la teología porque en virtud de ella es posible darle cuerpo sistemático al dogma. "Nada impide, dice Santo Tomás, que haya una ciencia que se ocupe bajo el punto de vista de la revelación de las mismas cosas que la filosofía no considera sino en cuanto son cognoscibles por la luz de la razón natural".

La teología no sólo presupone la razón, sino precisamente la fe. Nadie como Santo Tomás se esforzó en distinguir el campo de la razón y el de la fe, de la filosofía y de la teología. En la filosofía se piden evidencias y nada más; en teología actos de fe para aceptar los fundamentos, los principios, y evidencias para aceptar las conclusiones. El filósofo trabaja sólo con la inteligencia abstractiva y discursiva, el teólogo con la fe en los principios y la inteligencia deductiva. Sin la fe no es posible la teología.

BIBLIOGRAFIA

D. BARBEDETTE.—Cours de Philosophie Scolastique, Vol. I. pags. 1 a 13. Edición de 1939. *Paris, Berche et Pagis, Edit.*

V. FERM.—First Adventures in Philosophy. Scribner's, *New York*, 1936.

DIÓGENES LAERCIO.—Vidas de Filósofos Ilustres. Prefacio. *Ed. Emecé.*

M. T. CICERÓN.—Cuestiones Tusculanas. *Ed. Garnier.*

TH. DE REGNON.—Métaphysique des Causes, *Paris*, 1886. Introduction.

GARRIGOU LAGRANGE.—The One God. *Herder, St. Louis Mo.*, 1943. Chap. I.

SANCTI THOMAE AQUINATIS—Summa Theologica, I. P. Q. I. *París, Vivès*, 1889.

LIBERATORE.—Traité de la Connaissance Intellectuelle. *Paris, Léthielleux*, 1884.

J. BURNET.—La Aurora del Pensamiento Griego. *México*, 1944.

O. DERISI.—Concepto de la Filosofía Cristiana. *Buenos Aires*, 1943.

ARNAIZ y ALCALDE.—Diccionario Manual de Filosofía. *Madrid*, 1927.

MELLINIO y VILLA.—Vocabulario de Términos Escolásticos. *Guadalajara, Méx*, 1879.

N. A. PERUJO.—Lexicon Philosophico-Theologicum. *Valentiae*, 1883.

CAPITULO PRIMERO

LO QUE ES LA FILOSOFIA

10. El deseo de saber. Todo hombre, dice el Estagirita, desea naturalmente saber. La necesidad de saber es ley de nuestro espíritu. De igual manera que el hambre y la sed advierten al hombre que debe preocuparse de la nutrición, la conservación y el desarrollo de su ser físico, un apetito más noble estimula sin cesar su inteligencia y le impide olvidar que, para alcanzar la plenitud de su ser de hombre, para lograr la realización de su propia entelequia, le es necesario el pan de la verdad. Es algo innato en el espíritu humano el ansia de saber; manifiéstase en los múltiples "por qué" y "cómo" del niño, que sin cesar formula, y es porque la inteligencia en su más humilde grado de desarrollo tiene necesidad de cierta suma de conocimientos. Este deseo, ínsito en la naturaleza humana, proyéctase en el tiempo y en el espacio, y la historia de la humanidad nos enseña que no hay pueblo, por atrasado que sea, en el que no se manifieste esta inclinación.

11. Los tipos del saber. Frecuentemente oímos la expresión: "Yo sé". Esta misma expresión la repiten el científico, el matemático, el historiador y el metafísico cuando hablan en su "habitus" propio. ¿Se trata de un mismo saber? ¿Existen tipos distintos de saber? La respuesta a estas preguntas nos introduce de lleno en el problema de la jerarquía del saber. Nos limitaremos a considerar los tipos siguientes:

a).—Saber empiriológico vulgar o de apreciación fenoménica.
b).—Saber empiriológico científico o de explicación causal inmediata. (*Saber de la ciencia natural*).
c).—Saber perinoético o de esencias realizadas. (*Saber de la filosofía de la naturaleza*).
d).—Saber dianoético o de relaciones ideales cuantitativas. (*Saber matemático*).
e).—Saber de comprobación pretérita de lo singular sucesivo. (*Saber histórico*).
f).—Saber de reflexión fundamental, noético, o saber de las esencias. (*Saber filosófico*).

12. Saber empiriológico vulgar. Examinemos el primer tipo. Se trata de un saber que procede de la experiencia individual o social y que se aplica a la misma experiencia, a la resolución de los problemas prácticos planteados por nuestras propias vidas. Es un saber limitado a señalar el suceder del fenómeno, el acontecer de algo, sin preocuparse por explicarlo en función de sus causas productoras. Este saber que procede de la experiencia se aplica a la acción para encauzarla y dirigirla. Resulta un saber práctico rutinario que, con toda razón, Aristóteles oponía al arte, saber práctico también, pero esclarecido y dirigido por la ciencia, en el que se sabe lo que se hace y por qué se hace. El saber empírico vulgar es

una forma espontánea, precientífica y prehistórica del pensamiento y de la acción humana; es el resultado de aplicar a la consideración de la facticidad, la inteligencia y la razón independientemente de la ciencia y la filosofía.

El saber empiriológico vulgar es el conjunto de conocimientos que tiene un hombre sin formación especial. Este hombre, el vulgar conoce:

a) Un mundo circundante material en el que se encuentra y un cierto número de hombres, sus semejantes, con los que vive en sociedad. Tiene conocimiento de sí mismo, de sus ideas y de sus sentimientos.

b) El cambio de la naturaleza y el cambio de sí mismo con su ritmo y regularidad propios. La experiencia le muestra el curso regular de las cosas.

Este conjunto de conocimientos: el mundo circundante, la vida consciente, la regularidad de los fenómenos naturales, le permiten al hombre realizar su propio destino cósmico. La vida es lucha incesante; nos exige cuidados continuos para poder vencer, proteger y rehacer las fuerzas, conocer los peligros y las necesidades, atender a las acciones que nos reclaman. Mas resultado de la convivencia social es la acción especializada. Existe, dentro del destino cósmico, un destino social. La atención particular enriquece la experiencia de un determinado orden de fenómenos y necesidades, se origina una intervención humana mejor adaptada y más fecunda, se engendran las habilidades especiales: la del agricultor, el pescador, el cazador, el guerrero, etc. El conocimiento derivado de la pura experiencia se aplica a la técnica rutinaria; la constancia del *fenómeno mostración,* como diría Heidegger, se ordena a la dirección de la actividad del *"Homo faber"*.

13. Saber de la ciencia natural. El saber científico se distingue del saber vulgar por ser un tipo de saber explicativo. Ateniéndose a la definición aristotélica, la ciencia genéricamente es: "El conocimiento de las cosas por sus causas". En rigor la cosa es la esencia; pero para el hombre de ciencia, que no trasciende la positividad, la cosa es la pura mostración fenoménica, la pura facticidad. La cosa es lo dado en los sentidos: el fenómeno. El saber empiriológico-científico, la ciencia natural o positiva, es un saber explicativo de los fenómenos, no puramente constatativo. La ciencia no puede ser, como han dicho los positivistas, un saber de "relaciones sin soporte". Limitarse a señalar los fenómenos y a expresar la constancia de sus relaciones no es propiamente la *ciencia.* Saber científicamente, como dice Meyerson, es *explicar,* es decir, referir el fenómeno o complejo fenomenal a sus causas productoras inmediatas. Se llama causa a todo ser que da ser a otro ser. La ciencia, como explicaba Tomás de Aquino, es "tener juicio cierto de las cosas por sus causas". Pero el saber empiriológico, científico positivo, sólo busca las causas inmediatas o próximas de lo mostrado.

En suma: *La ciencia positiva corresponde a este saber empiriológico, o saber de explicación inmediata de lo mostrado en la experiencia de los sentidos.*

14. Definición positivista de la ciencia según Berthellot y Liard. La *ciencia positiva,* decía Marcellin Berthellot, "no persigue las causas primeras, ni el fin de las cosas; sino que procede estableciendo hechos y uniendo los unos a los otros por medio de relaciones inmediatas. El espíritu humano comprueba la verdad de los hechos por la observación y la experiencia. Así se forma la cadena de estas relaciones, que

cada día se extiende más por los esfuerzos de la inteligencia humana, y que constituye la ciencia positiva".

Auguste Comte fundó el *positivismo* inspirado en una fobia a la metafísica y a lo metafísico; no pudo escapar, sin embargo, a las consecuencias del abstencionismo de lo ultrafenomenal. El saber se limita a los fenómenos y la ciencia sólo tiene por finalidad la búsqueda de las leyes, es decir, la expresión de las relaciones constantes entre los hechos observados. "Nuestros estudios sobre lo real, decía el *mesías matemático,* se encuentran enteramente circunscritos al análisis de los fenómenos para descubrir sus leyes efectivas, y de ninguna manera para averiguar su modo esencial de producción".[1]

Sabido es que la interdicción metafísica proclamada por el positivismo está fundada en la célebre *ley de los tres estados.* Según Comte, el *estado teológico* y el estado *metafísico* son fases periclitadas del pensamiento humano y han sido definitivamente reemplazadas por el estado positivo. En este estado predomina la ciencia, el saber organizado de los fenómenos y de las leyes que expresan la constancia fenoménica de coexistencia y sucesión.

La ley de los tres estados pretende ser la fórmula orgánica del positivismo y su autor la considera vigente en el proceso evolutivo de la inteligencia y en la búsqueda y prosecución de la verdad. Fué inspirada a Comte por los estudios de Robert Turgot, quien en 1740 propuso en la Sorbona la teoría de las *fases* en el progreso del espíritu humano.

La conclusión de esta ley, decíamos, consiste en negar al espíritu humano una facultad apropiada para el conocimiento de lo absoluto y sienta como principio que todos nuestros

1.—Cours de Philosophie Positive, 1839-1842.

medios de información se reducen a la experiencia, y que sólo es cierto lo *experimentalmente comprobado.*

15. La escuela neopositivista de Viena.

La escuela de Viena sostiene un *neopositivismo crítico.* Se originó en 1926 en el *Círculo de Estudios Filosóficos de la Universidad de Viena.* Su fundador fué Moritz Schlick; pero se adhirieron a esta posición físicos y matemáticos eminentes que andaban en busca de una epistemología adecuada para su ciencia, tales como Otto Neurath, Carnap, Wittgenstein, Einstein y Phillip Franck, su sucesor en la cátedra de Praga. La historia de este movimiento crítico-positivista o *escuela del empirismo lógico* ha sido recientemente trazada en un libro del profesor Franck que resume sus lecciones sustentadas en la Universidad de Harvard: *Between Physics and Philosophy.*[2]

La *escuela de Viena* ha sido un intento de sostener la doctrina de Mach apoyándola en las enseñanzas de Boltzmann y Einstein. Se enuncia la imposibilidad de plantear el problema de la substancia y se declara sin sentido la cuestión querellada entre el idealismo y el realismo: la existencia de un universo trascendente al sujeto de conocimiento. Ninguna aserción puede hacerse acerca de las relaciones substanciales de la experiencia concreta. El problema central de la especulación filosófica debe ser la creación de un lenguaje común a las diversas ciencias. Queda fuera de la ciencia la posibilidad de determinar la existencia de las realidades causales; las causas mismas no pueden ser absolutamente determinadas y solamente nos es dable mantenernos en una simple aproximación estadística. Las proposiciones de conteni-

2.—Harvard University Press, 1941.

do metafísico deben ser eliminadas de la ciencia y únicamente deben admitirse las proposiciones de tipo perceptivo.

16. Los aciertos de la Escuela de Viena. En medio de los errores empiristas, la escuela de Viena encierra una limitación beneficiosa al causalismo racionalista y determinista vinculado al cientismo materialista y mecánico, derivado por un lado de Descartes y por otro de los pensadores alemanes del siglo XIX que se llamaron los *filósofos de la naturaleza*. Pero no sería enteramente falso afirmar que la escuela del empirismo lógico ha pretendido excluir definitivamente la causalidad de la ciencia, mostrando, mediante las experiencias micro-físicas, la inanidad de la definición aristotélica: *saber de las cosas por sus causas*. Sin embargo, lo único que válidamente se desprende de las conquistas asombrosas de la física contemporánea es que el principio de causalidad no se puede enunciar de la misma manera en el dominio empírico y en el dominio eidético. El fundamental error de la escuela de Viena, a nuestro modo de ver, reside en desconocer lo absoluto de la causalidad en el dominio eidético y en relativizar el principio en función de la experiencia física. No está por demás exponer a este propósito nuestro punto de vista.

17. Los datos de la Física. Einstein aplicó la teoría ondulatoria al análisis intra-atómico y encontró que sus cálculos no daban los resultados apetecidos; posteriormente aplicó la concepción corpuscular y los resultados fueron igualmente erróneos. De aquí surgió la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie que desembocó en el principio de la relación incierta de Hans Heinsenberg: "La posibilidad de determinar la posición del corpúsculo está en razón inversa de aquella que tenemos para determinar la cantidad del movimiento".

De aquí resulta que jamás podremos calcular a la vez la velocidad y la posición del electrón, y esto se traduce en el dominio filosófico por la *indeterminación causal,* de donde se concluye que por lo menos en la microfísica no es posible el *mínimo de metafísica* al que hace referencia Meyerson y que debemos contentarnos con la expresión, mediante leyes, de las verificaciones estadísticas.

El error de la *escuela de Viena,* decíamos más arriba, consiste no propiamente en negar, sino más bien en relativizar el principio de causalidad: no pudiendo controlar las interferencias fenoménicas estamos imposibilitados para dar a la causalidad un valor universal y necesario. Todo se reduce a confundir dos órdenes a los que puede aplicarse la causalidad: el orden empírico y el orden eidético.

18. La teoría de la causalidad. El principio de causalidad implica un análisis de tipo eidético y no puramente fáctico, como lo veremos al tratar más extensamente esta cuestión cuando expongamos el problema metafísico. Su validez apodíctica, y no puramente constatativa, se establece cuando se formula de acuerdo con las nociones metafísicas de potencia y acto. De aquí que cuando se le enuncia en el plano hipotético de la ciencia sólo tenga un valor relativo. Así por ejemplo lo hace George Hostelet, de Bruselas, en su comunicación al *Noveno Congreso de Filosofía de París.* Científicamente se enunciaría de esta manera el principio de causalidad: "En las mismas condiciones, a tal grado de aproximación de las observaciones, la misma causa produce los mismos efectos". Tal efecto tendría lugar, si tal sistema de condiciones se realizara, porque la causalidad científica se refiere a los fenómenos, que en sí no son necesitantes, y que, aún obedeciendo

a la causalidad, están sometidos a las interferencias posibles de las causalidades intermediarias. Para que pueda realizarse un efecto determinado, es necesario que la causalidad determinante no se modifique por otras causalidades interferentes. Pero aún más, en este mismo caso el resultado último no será un efecto sin causa. La causalidad conserva en sí un valor absoluto, pues si la determinación de los fenómenos no se sigue necesariamente, sino como una consecuencia estadística, a su vez, encuentra su razón de ser en la relación de dependencia que el conjunto de fenómenos accidentales tiene por parte de la causalidad esencial de la substancia, lo que se resuelve en la siguiente afirmación: Hay indeterminismo y aproximación estadística (es el caso de la micro-física y de la mecánica de los quanta) sólo en los fenómenos, en las mostraciones accidentales. Por este motivo pensamos que cada vez que la aprehensión directa, la visualización metafísica, o indirecta como en la determinación matemática de una ley, se alcanza la substancia, la esencia, y se pueden controlar las interferencias, la previsión causal es absoluta; pero si por el contrario, la aprehensión sólo alcanza a los fenómenos o mostraciones accidentales, y no pueden ser controladas las interferencias, la previsión no puede rebasar la probabilidad estadística del conjunto fenoménico, conjunto que nos da una mera aproximación de la causalidad esencial absoluta. La causalidad en el orden eidético tiene un valor absoluto y sin embargo, no exige, en el plano de los fenómenos, en el universo fáctico, un determinismo riguroso.

De que en algunos casos no estemos en posibilidad de controlar las causalidades interferentes y por ello no podamos afirmar categóricamente el efecto de una causa puesta,

no se sigue que la determinación causal sea imposible, ni tampoco que la ciencia se limite a relacionar fenómenos sin preocuparse de lo ultra-fenomenal, en donde, en última instancia, reside la explicación de lo mostrado. Entre el determinismo absoluto y el indeterminismo relativista tomamos una posición intermedia: Hay *casos puros,* que dice Louis de Broglie, en el orden empírico o fenoménico, donde podemos controlar las interferencias y las causalidades intermediarias, y en ellos se realiza la exacta previsibilidad; pero hay casos en que este control es imposible y entonces hay un margen de contingencia que nos impide alcanzar la causalidad absoluta y esencial, de donde se sigue que en las ciencias positivas sea necesario enunciar el principio de causalidad con las palabras de Hostelet que más arriba hemos citado.

En suma: el físicomatemático alemán *Hans Heinsenberg* se ha limitado a probar que la física corpuscular no puede encerrarse en una concepción causal particularizada debido a que la medición de las magnitudes atómicas se encuentra necesariamente subordinada a la indeterminación. La física clásica reposaba sobre el principio de la determinación simultánea de la posición y de la velocidad inicial de un corpúsculo. Heinsenberg se ha encargado de demostrar que no se puede calcular con precisión la posición de un *electrón* porque se hace necesario lanzarle un *fotón,* lo que cambia su velocidad y perturba su marcha y situación. Esta afirmación del autor del indeterminismo microfísico no invalida, como insistentemente se afirma por parte de los físicos aquejados de fobia metafísica, la validez del principio de causalidad, sino tan sólo destruye el principio de *determinación física* propugnado por la mecánica clásica. Este principio de la determinación física pretendía en cierto modo particularizar la causalidad, en el

preciso sentido de que afirmaba la posibilidad de conocer la causa particular por el conocimiento del efecto, y cuáles sean los efectos particulares por el conocimiento de la causa. Mas el principio de causalidad, riguroso principio del orden eidético, no particulariza la causa, ni determina cuál sea la causa individual, y cuál el efecto individual, ni menos afirma la previsión absoluta de los efectos por el conocimiento de las causas; se limita a expresar: que lo que existe contingentemente (lo que no es *per se*) tiene una causa. El verdadero alcance del principio de Heinsenberg se restringe, pues, al orden microfísico y no trasciende al orden ontológico; destruye un principio de la mecánica clásica y substituye a las *leyes naturales rigurosas,* que soñó inmutables la llamada filosofía científica del siglo pasado, por las modestísimas *leyes de probabilidad estadística,* reveladoras de la relatividad del análisis empiriológico.

19. La doctrina meyersoniana de la ciencia. Uno de los nombres más ilustres de la filosofía francesa, contemporánea, después de Bergson, ha sido indiscutiblemente Meyerson, el eminente autor de *Identité et Realité.* Originario de Polonia, estudió y practicó la química primero en Alemania y posteriormente en Francia bajo la dirección de Bunsen y Schützenberger. Consagróse más tarde al cultivo de la filosofía y tomando a Francia como su patria espiritual se liga a la tradición de la filosofía francesa que es, según sus mismas palabras, "una especie de corriente continua de filosofía de las ciencias".

La vocación filosófica decidióse en Meyerson estudiando la historia de la química; pudo por este medio darse cuenta de que el impulso que bullía en su propia inteligencia y lo llevaba a lo absoluto era el mismo que se agitaba

en el fondo del alma de los químicos y aun de los alquimistas de pasadas épocas: nada se comprende verdaderamente, si no es trascendiendo los límites de lo fenomenal. El hombre, hace notar el filósofo hebreo-francés, en un pasaje de *L'Explication dans les Sciences,* produce metafísica con la misma naturalidad con que respira, sin quererlo y sobre todo sin ponerlo en duda.[3] Glorioso continuador en nuestro siglo de un Ampère, un Carnot, un Cournot y un Renouvier, el profesor Meyerson nos ha dejado una contribución de extraordinario mérito para integrar el cuerpo sistemático de una filosofía de las ciencias.

20. Crítica del concepto positivista de la ciencia.

El positivismo, según vimos, sostiene que la ciencia se limita a ser un catálogo de leyes que expresan las relaciones constantes del acontecer fáctico: "Rapports sans supports".

La precedente afirmación positivista es objeto de la crítica meyersoniana. La ciencia es algo más que un catálogo de leyes; pretende ser una explicación de lo real, y explicar es tanto como precisar las causas productoras de las cosas. Un puro saber de relaciones es la magia; pero no la ciencia. La magia enuncia relaciones constantes, dice que puesto tal antecedente aparece tal consecuente; pero no indica la trabazón, la secuencia ontológica, la relación causal. La ciencia, por el contrario, persigue la causa, la realidad antecedente productora de la realidad consecuente: *lo esencial en la ciencia es explicar.* Tomás de Aquino lo había ya dicho en forma lapidaria: *La ciencia es el juicio cierto de las cosas por sus causas.* Pero, evidentemente, la explicación presupone la identificación: *explicar es identificar.* En la medida que los

3.—I. p. 6.

fenómenos son identificados con sus antecedentes, son explicados. Como la identificación que practica la ciencia resulta una pura equivalencia, la identificación científica es meramente parcial: *identificación bajo ciertas relaciones, precisamente las mismas.* La búsqueda de las causas, empero, no desplaza la *legalidad* de los fenómenos naturales, puesto que las condiciones que nos impone, en lo concerniente al tiempo y al espacio, las exige por igual la causalidad.

La casualidad científica no es exahustiva, algo escapa a la identificación y a la explicación: es lo *irracional.* El fenómeno es, por el mero hecho de serlo, transitorio, y por ello irreductible a la identificación total. Lo *irracional* es un límite para el conocimiento científico, es una frontera para la tendencia identificadora de la razón. No se trata, empero, de un límite potencial que puede ser rebasado con la perfección del conocimiento; sino de un límite esencial, puesto que la naturaleza del fenómeno, su esencia, es la transitoriedad, la evanescencia, y por ello, según dijimos, es irreductible a la identificación total.

21. El realismo de la ciencia. La doctrina meyersoniana de la ciencia presupone, e implica a la vez, un realismo del conocimiento, reposa, son palabras del filósofo hebreo-francés, sobre *un mínimum de metafísica.* La ciencia contemporánea hace patente el desprendimiento de la subjetividad. La ciencia, ha dicho Max Planck, el autor de la teoría de los "quanta", se desvía cada día más de las consideraciones antropomórficas. La ciencia, concluye Meyerson, reposa sobre la convicción sólida y profunda de *la existencia del ser independientemente de la conciencia.*[4]

4.—De l'Explication dans les Sciences, 1. p. 31.

22. Ciencia especial y ciencia general. Hay quienes hablan de "ciencia particular", Baudin y Maritain entre otros, débesele llamar con más propiedad "ciencia especial", puesto que el Estagirita expresó que "lo particular no es objeto de conocimiento científico", significando con esto que jamás lo concreto e individual, lo transitorio de un hecho o fenómeno, puede constituir ciencia.

La ciencia especial se aplica a un grupo de cosas más o menos limitadas. Consiste en un conjunto de fenómenos o hechos de un mismo género, que la mente humana clasifica o integra en un cuerpo de doctrina, según sus analogías o diferencias, con objeto de distinguirlos de otros grupos fenoménicos. La *fisiología,* por ejemplo, además de ser una ciencia positiva es una ciencia especial, porque investiga una especie de fenómenos: los fenómenos funcionales comunes a los organismos vivientes. Forma, con los fenómenos dinámicos de los seres vivos organizados, un grupo de mutuas afinidades y de marcada homogeneidad; toma sus bases en las ciencias especiales afines; pero no confunde sus límites y jamás se preocupa de fundamentar su método de investigación a la luz de principios superiores. Cuando Claudio Bernard escribe luminosas páginas sobre el valor del método experimental en la *fisiología* y sobre su fundamento lógico,[5] deja de ser fisiólogo (hombre de ciencia especial, *savant*) para convertirse en filósofo (hombre de sapiencia, *sage*).

La ciencia general propiamente dicha, como veremos más adelante, es la filosofía, pues es ella, en uno de sus aspectos, la encargada de generalizar los resultados de las ciencias especiales. Así por ejemplo, la *biología general* ge-

5.—"Introduction à la Médicine Experimentale".

neraliza los resultados investigados en el grupo de las ciencias biológicas, como la *sociología general* (que no es en todo ciencia positiva) generaliza los resultados de investigación en las distintas ciencias sociales, para darnos una teoría del hecho social fundamental, como dice Deploige. Mas aun cuando el carácter de estas disciplinas sea predominantemente generalizador, son sólo generales parcialmente y se mantienen en el grupo de las ciencias especiales, si bien marcan el grado preparatorio de la investigación filosófica, que es siempre generalización absoluta y esencial: suprema generalización.

23. Evolución del concepto de ciencia natural. No en todas las épocas se ha tenido el mismo concepto de la *ciencia natural.* Conveniente nos parece, en consecuencia, establecer los *tipos históricos* del saber científico. Pueden reducirse a tres: a) La *scientia vetus;* b) la *scientia nova;* c) la *scientia novissima.* La ciencia antigua pretende ser un conocimiento de realidades; la ciencia moderna se dice una cuantificación del fenómeno; la ciencia contemporánea se limita a ser un conocimiento de observables.

a) La ciencia antigua corresponde al concepto aristotélico de física. La *física* del Estagirita es, empero, más una *filosofía natural* que una *ciencia natural.* Sabido es que Aristóteles se empeña en probar nula la radical distinción que había establecido Platón entre el mundo de las realidades individuales y el mundo de las realidades arquetípicas. Aristóteles enseña que si bien todo saber auténtico se refiere a la esencia de las cosas, a lo universal y permanente, este saber sólo puede alcanzarse en lo individual y en lo variable, puesto que la esencia se infiere de los fenómenos y la causa se deduce de

los efectos. Toda especulación acerca de la naturaleza, del ser natural, que no se base en la búsqueda y comprobación de los hechos indicativos, como punto de partida para establecer una explicación, carece de solidez. Textualmente lo dice el *filósofo* en el Lib. II, cap. 8 de *De Generatione Animalium*: "Tal argumentación peca de vaga, y no prueba nada. Ineficaces son las razones que no descansan en la naturaleza peculiar de las cosas, pues explican las cosas según el propio parecer; pero no según la realidad".

Para el fundador del *Peripato* el objeto formal del saber científico es el *ser,* la realidad. El objeto formal del saber científico de la naturaleza es el *ser natural*: *el conocimiento del ser sujeto al movimiento.* La ciencia natural aristotélica pretende alcanzar lo permanente a través del cambio, la substancia a través del accidente. Aristóteles no establece separación entre un saber de las meras mostraciones, de los fenómenos, y un saber de los constitutivos ontológicos, las formas substanciales. La física aristotélica es un saber empírico-racional del ser de la naturaleza. Este ser natural se caracteriza por su individualidad y por estar sujeto al cambio, no sólo al cambio local, sino a todas las formas del cambio. La *física* aristotélica aspira a suministrar una explicación del ser natural; esta explicación se alcanza estableciendo la cuádruple causalidad: eficiente, formal, material y final. El ser natural es un compuesto: la entidad del ser natural es determinada por la *forma;* la individualidad, a su vez, es determinada por la materia. Las formas son principios de permanencia; la materia es sujeto de cambio. El cambio, el movimiento, resulta del paso de una forma a otra, puesto que las formas son inmutables. Así concebido el ser natural, cobra pleno sentido

la expresión aristotélica: "Explicar el movimiento es explicar la naturaleza".

b) La ciencia en su concepto moderno nace con los *Diálogos de la Nueva Ciencia* del físico italiano Galileo Galilei. La física nueva deja de ser una explicación *entitativa* del ser de la naturaleza para convertirse en una *cuantificación* de los fenómenos o acontecimientos naturales. Se elimina de las explicaciones científicas la cuádruple causalidad y se establece preferentemente el *cómo* del acontecer, procurando fijar su *situación* en un sistema de relaciones absolutas concebido de acuerdo con los principios de la geometría de Euclides. Entrada la época moderna Newton y Leibnitz suministraron con el cálculo infinitesimal el instrumento matemático definitivo de la nueva ciencia, y la física moderna se perfiló como una físico-matemática. Se hizo de la física la *scientia rectrix* y la filosofía natural apareció como una especie epistemológica que se limitaba a la lectura matemática del universo. Fué la era del mecanicismo determinista. El ente de razón, el *ser matemático,* fruto de la abstracción dianoética, que más adelante estudiaremos, sustituyó al ser de la realidad; de la Inteligencia divina se hizo una inteligencia geométrica, y con Galileo se habló de que "Dios y el hombre tienen su plano de tangencia en las matemáticas". El causalismo determinista de los ciclos cerrados, la hipótesis del desarrollo cíclico del universo, coronaba, en expresión de Desiderio Papp, "el orgulloso rascacielos de la mecánica". Se eliminaba la *cualidad* de los dominios de la ciencia y el *universo real* se convertía en un universo cinético cuyos puntos de referencia eran *puntos masivos matemáticos.*

c) La ciencia de nuestros días, ciencia estadística, que en rigor ya no podría denominarse una ciencia natural, la física

novísima, ha renunciado a toda búsqueda de realidades. Galileo mismo pretende medir fenómenos o *situaciones en sí;* de hecho ha renunciado al conocimiento de la substancia, de la entidad; pero ha propugnado por la cuantificación de algo *dado en sí,* o por lo menos de algo dado como índice de algo en sí. La física actual renuncia a este propósito. La escuela de Viena, según dejamos dicho, ha insistido sobre la ventajosa eliminación, para la ciencia, de toda afirmación referente a realidades substanciales y fenoménicas, reduciendo el dominio de la investigación científico-natural a la mera comprobación de *observables,* mismos que por la variable interferencia sólo pueden expresarse en fórmulas de probabilidad. El principio de la indeterminación de Heisenberg se coloca en la base del nuevo edificio científico: si lanzamos un *fotón* (onda corta) sobre un *electrón,* lo desplazamos de su posición, imprimiéndole nueva velocidad; quedamos, entonces, imposibilitados para determinar a la vez posición y velocidad, según ya indicábamos. La ciencia física actual repugna las leyes absolutas y ante la imposibilidad de controlar las interferencias, según dicen sus representativos, el causalismo determinista y mecánico debe ser eliminado como teoría científica. Para el físico contemporáneo, el mismo átomo se reduce a una mera estructura de funciones matemáticas.

Lo desconcertante del concepto actual de la física reside en la ambición inmoderada de algunos de sus cultivadores que pretenden hacer extensivo su dominio a toda ciencia natural. No podríamos legítimamente afirmar que el concepto actual de *ciencia física* ha hecho periclitar los conceptos anteriores e invalidado su vigencia. La naturaleza puede, en efecto, ser estudiada desde muy diversos puntos de vista. El ser de la naturaleza puede ser considerado preferentemente en su *mos-*

tración o en su *entidad*. El estudio y análisis de los meros aspectos mostratorios, de los fenómenos naturales, marca el objeto propio de las *ciencias naturales* o *positivas*. Estas se llaman *ciencias de fenómenos* y en su conjunto constituyen el *saber empiriológico*. El estudio de la entidad del ser de la naturaleza, en tanto se realiza con métodos preferentemente reflexivos, tiene su objeto propio más allá de la pura fenomenicidad, a la que sólo considera como punto de partida. Deja el dominio de las *operaciones* o manifestaciones para penetrar en la *entidad*. Este modo de estudiar el ser de la naturaleza no es propiamente científico, en el sentido de *positivo*, no entra en el marco del saber empiriológico, sino en un grado superior de saber denominado *perinoético* o saber de la filosofía natural, como más adelante se explicará.

Si nos limitamos a los meros aspectos mostratorios del universo físico, al mero análisis empiriológico del ser de la naturaleza, podemos descubrir aspectos cualitativos y cuantitativos. De aquí se desprende que algunas ciencias positivas sean preferentemente cualitativas y marquen la causalidad final (la biología) y otras sean preferentemente cuantitativas y marquen la causalidad eficiente (la física). Por el hecho de los aspectos cuantitativos del fenómeno físico se legitima el procurar su análisis matemático. Se aplica, entonces, el saber *dianoético* o *matemático* a la lectura del sensible, a la interpretación del fenómeno. Nace así un nuevo tipo de saber que es el *empiriométrico* o saber físico-matemático. Pero como la lectura matemática del fenómeno puede hacerse en un sistema de relaciones absolutas o en sistemas de relaciones variables, es posible considerar diversas especies de saber empiriométrico o físico-matemático. La física de Galileo corresponde a un saber físico-matemático en donde el sensible

se refiere a un sistema de relaciones absolutas. Es la física de magnitudes medias. Pero existen, además, una *microfísica* y una *macrofísica,* en donde la lectura del sensible no puede hacerse, por la imposibilidad de control de las interferencias, en un sistema matemático de relaciones absolutas, cabe, entonces, la especie de saber empiriométrico en donde el sensible se refiere a sistemas matemáticos de funciones variables. Nace así la físico-matemática de *observables.* En suma: Aristóteles entendió por ciencia de la naturaleza un saber empírico-racional del ser natural. Era la filosofía natural que llevaba vinculado el germen de las ciencias positivas o empíricas. Galileo entendió por *nueva ciencia* una físico-matemática de magnitudes medias. Era el saber empiriométrico o lectura matemática del sensible en un sistema de relaciones absolutas. La física actual es un saber empiriométrico de tipo estadístico, que emprende la lectura matemática del sensible en sistemas de funciones variables.

En el estado actual de la evolución y desarrollo de las ciencias hay lugar para estos diversos tipos de investigación y es completamente infundada la aseveración de algunos físicos, ayunos de filosofía, que interpretan al pie de la letra la común afirmación de Planck y Heisenberg de que *sólo lo medible existe,* pues estos grandes creadores de la ciencia empiriométrica de funciones variables sólo quisieron indicar que para la físico-matemática no tiene existencia, no entra en su formalidad, como diríamos escolásticamente, lo que no es susceptible de análisis matemático. El estudio del átomo como estructura de funciones matemáticas, no implica, de ninguna manera, la no realidad de su *entidad.*

24. Saber perinoético o saber de la filosofía natural.

Del campo mismo de las disciplinas empiriológicas, del mundo mismo de la *ciencia natural,* ha surgido y cobrado consistencia un movimiento que trata de completar y verificar el análisis empírico-científico por un análisis de tipo ontológico. Hay todo un renacimiento de la especulación filosófico-natural que había quedado inhibida desde los tiempos en los que, merced a las doctrinas cartesianas, se trató de dar a las ciencias una fundamentación distinta de la metafísica y se pretendió la creación de una ciencia universal de la *naturaleza sensible* informada por las matemáticas. Era esta ciencia físico-matemática una verdadera *scientia media,* materialmente física y formalmente matemática, "scientia mirabilis", que fué la causante de los más graves errores metafísicos, y de la cual nos ha venido a libertar el desarrollo prodigioso y fecundo de la física y biología contemporáneas. La reacción fomentóla de especial manera la insuficiente concepción positivista y mecánica de las ciencias. Fueron los biólogos Hans Driesch y Jakob Von Uexküll los primeros en volver los ojos a la filosofía y al análisis ontológico para alcanzar una inteligencia más integral y profunda del organismo vivo. En una época más reciente Hans André, formado en el cultivo de la biología de Driesch y ampliamente informado del *tomismo* de Joseph Gredt y de la *fenomenología* de Scheler, publicó su formidable *Urbild und Ursache in der Biologie,* obra que inspiró el movimiento de la contemporánea biología francesa capitaneado por Remy Collin y que ha dado espléndidos frutos en los *Cahiers de Philosophie de la Nature.* Al par de la biología hase manifestado una transformación de la física. Merced a los estudios de Lorentz, Broglie, Dirac, Heisenberg, Eddington y Sandoval Vallarta,

la ciencia física ofrece nuevas perspectivas y ha tomado nuevas y definidas trayectorias. Estos estudios, magníficos y sugerentes, han estimulado en los físicos mismos un franco deseo por alcanzar el misterio ontológico del mundo material.

Al lado de los hombres de ciencia que se encargan de comprobar la afirmación de Meyerson ("el hombre hace metafísica con la misma naturalidad con que respira") existen pensadores de primera categoría para quienes la fundamental y primerísima ocupación ha sido integrar una filosofía de las ciencias que en el fondo no es sino una filosofía de la naturaleza. Meyerson, su contemporáneo Henri Bergson, el mismo León Brunschvicg, que fracasa en su intento porque amuralla la ciencia en el logicismo matemático; Rusell y Whitehead, y hasta Scheler con su extraordinaria contribución, que es una joya de la filosofía actual, *El puesto del hombre en el Cosmos,* indican que periclitó *la revolución cartesiana,* que ha sido superado el idealismo, que volvemos al pensamiento perenne del *peripato.*

Lo que es la filosofía de la naturaleza.—En un importante párrafo del *Comentario al Libro de la Trinidad de Boecio* (q. 5, a.1.). estudia Tomás de Aquino los tipos de saber correspondientes a los diversos grados de visualización abstractiva del ser. La física, en sentido peripatético, como ciencia empírico-racional de la naturaleza, tiene por objeto la consideración del ser vinculado a la materia sensible y al cambio, es decir, del ser que no puede existir sin la materia sensible, ni ser concebido independientemente de ella, "quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum". Este ser que no puede *ser* concebido, ni *ser* definido sin la materia sensible, y que la inteligencia intuye como necesariamente sometido al cambio, es a la vez objeto de la *filosofía de*

la naturaleza (saber perinoético) y de la *ciencia de la naturaleza* (saber empiriológico). El saber perinoético estudia esencias realizadas en la naturaleza, entelequias, formas o estructuras eidéticas vinculadas a la evanescencia fenoménica. El objeto formal de la *filosofía de la naturaleza* es el ser como principio del cual proceden las operaciones o fenómenos que caracterizan la naturaleza particularizada, el ser como soporte de las manifestaciones observables y mensurables. Cuando Hans Driesch, biologista y filósofo alemán, estudia en su libro *Ciencia y Filosofía de los Organismos,* ponemos por ejemplo, los fenómenos de auto-regulación, de regeneración y restitución en la secuela embriológica de la *tubularia,* hace ciencia positiva o saber empiriológico y tiene por objeto de consideración la mostración fenoménica del ser; pero cuando el profesor de Heidelberg habla de *significación prospectiva* y de *potencia prospectiva,* y hace referencia a la *entelequia,* formula un estudio de *filosofía natural.* En suma: La *filosofía de la naturaleza* estudia el ser particularizado como forma o principio regulativo del fenómeno, o como excelentemente dice el doctor Mortimer Adler, como *impulso formativo;* la ciencia natural estudia el ser particularizado en su mostración o exhibición fenomenal.

25. Saber Dianoético o Matemático. Alcanzamos ahora otro tipo de saber: el dianoético. Se trata de un saber que se distingue formalmente de los otros tipos enumerados con antelación. La *matemática* es un saber de la magnitud mensurable, es decir, de la cantidad considerada bajo el aspecto de número y de figura. La matemática no es disciplina empírica, porque sus objetos no son mostraciones fácticas; los objetos matemáticos no son dados en la visión empiriológica

o perinoética; son objetos ideales, son, como decimos escolásticamente, *seres de pura razón*. El número es una estructura, una construcción mental y resulta de la actividad sintética del espíritu.

Desde luego nos parece un error este pensamiento de Stuart Mill: "Si concebimos la línea geométrica, *es por el efecto de una abstracción* sensible: hablamos de la línea como si ella no tuviese anchura, no fijando la atención sino en un aspecto de la línea total que percibimos en nuestra experiencia". [6]

De acuerdo con la filosofía tradicional y con la posición husserliana, rechazamos el punto de vista psicologista del pensador inglés. Ni el número, cantidad que aumenta o decrece de una manera discontinua, ni la figura, cantidad que aumenta o decrece de manera continua, progresiva y sin ruptura, pueden ser considerados como objetos de experiencia. Hay una diferencia específica entre ver ya *global* y *extensivamente* o ya *sucesivamente e intensivamente,* un árbol, ponemos por caso, y pensar *el número tres*. Tan es verdad lo que afirmamos que la *matemática pura* trata corrientemente de números de los cuales resulta imposible encontrar correspondiente en la experiencia sensible, como por ejemplo las fracciones llamadas infinitas, o los números que tienden indefinidamente hacia cero. Las figuras, a su vez, no son reproducciones exactas de las formas dadas en la naturaleza. Muy cierto es lo que dice el ilustre matemático francés Henri Poincaré en la pág. 80 de su libro *Science et Hypothèse*: "Si no hubiera cuerpos sólidos en la naturaleza no podría haber geometría". Mas esto debe ser entendido en un solo y auténtico sentido: Las formas diversas percibidas en la na-

6.—S. Mill, *Logique,* trad. fran. p. 255.

turaleza *sugieren* las figuras de la geometría; pero el espíritu les hace sufrir una verdadera transformación, mediante la cual el punto geométrico, la línea sin espesor ni anchura, el polígono regular de mil lados, se mantienen en un mundo aparte al de las intuiciones sensibles. Se parte de la experiencia; pero traspasándola absolutamente, y por un trabajo original de la razón, se constituyen los objetos matemáticos.

El matemático tiene por objeto demostrar, no mostrar, el determinismo necesitante de las relaciones esenciales cuantitativas, el determinismo de las *esencias cuantitativas*: números, figuras, objetos matemáticos. De eso resulta el carácter a priori de los principios matemáticos; son verdaderas leyes de esencias: *Wesensgesetze*.

En suma: el saber matemático es un saber de objetos ideales y de realidades ideales; presupone principios que da por demostrados y saca consecuencias deductivamente: "a posse ad esse valet consecutio". Mas la deducción matemática difiere de la deducción silogística, y en esto pensamos con Meyerson, [7] en contra de la opinión de Hamelin. [8] La originalidad de la deducción matemática reside en que no sólo se pasa de la especie al género, sino que se va de lo simple a lo compuesto.

26. El saber Histórico. He aquí otro tipo de saber sui generis. El conjunto de acontecimientos que han pasado o sucedido constituye el mundo de la historia. El mundo histórico, dice Baudin, es de la misma naturaleza del mundo actual, del cual nace y se desprende a medida que el presente se convierte en pasado.[9]

7.—De la explication dans les Sciences, pág. 122.
8.—Système de Descártes, pág. 90.
9.—E. Baudin, Précis de Logique des Sciences, Chap. VIII, L'Histoire.

Es este mundo histórico un mundo esencialmente empírico, definido y concreto, que se ofrece a la experiencia común de todos los hombres; pero no a la experimentación científica. Los hechos históricos son irreductibles al método científico, y es porque lo histórico, más que un fenómeno, es un *acontecimiento.*

Los acontecimientos históricos son empíricos y cualitativos; son tal como aparecen; no se dejan reducir, como los hechos científicos a manifestaciones de una realidad oculta; no son, diríamos empleando una expresión de Heidegger, *fenómenos índices,* porque *en el conocimiento histórico su apariencia es su realidad misma* y, para hablar con mayor exactitud, *toda su realidad.*

El acontecimiento histórico, "lo histórico", que dice Antonio Caso, es lo individual, y lo único. El hecho histórico tiene su *ubi* y su *quando* incomunicables: el tiempo y el espacio concretos que son los factores de la individualización que pertenecen a su propia esencia.

Suceden de tal modo y en tal tiempo, y no suceden así sino dentro de ese modo y en ese tiempo; jamás se repiten, aun cuando se parezcan (repetición análoga). La historia es lo sucesivo y no lo repetido.

El científico estudia fenómenos mostraciones y fenómenos índices de cosas ocultas que alcanza en virtud de la inducción y deducción experimentales. El historiador de nuestros días tiene por objeto el pasado que se detiene en el ahora; los historiadores de mañana estudiarán, además del pasado que estudian los historiadores de hoy, el pasado en el cual va a resolverse nuestro presente y nuestro mismo porvenir.

"A medida que evolucionan, explica Baudin, el cosmos,

la vida y la humanidad, preparan la copia para los historiadores".[10] Los hombres de ciencia estudian, por el contrario, fenómenos repetidos (repetición unívoca). El objeto de las ciencias se ofrece a los sabios por modo completo, sin importar la época.

Por todas estas razones el saber histórico constituye un saber *sui generis*. Se distingue del saber científico que es, como lo hemos explicitado suficientemente, un saber de repetición, y a su vez, se distingue del saber filosófico, que como lo veremos más adelante, es un saber de reflexión fundamental.

La historia no es ciencia, ni tampoco filosofía. La historia es la historia, porque es lo *histórico*.[11]

27. El Saber Filosófico. Era necesario elucidar la naturaleza de los otros tipos de saber para delimitar con precisión el terreno propio de la filosofía como saber autónomo. No sería engrandecer la filosofía, sino rebajarla, para usar una expresión de Kant, el confundir sus límites. Procuremos realizar una breve, pero ordenada reflexión, sobre la esencia del saber filosófico.

28. El Origen y el Sentido General de la Expresión "Filosofía". Paul Janet y Gabriel Séailles consignan en su conocida obra *Histoire de la Philosophie,*[12] los siguientes datos: Herodoto úsala por vez primera. Creso dice a Solón: "Oí decir que habías recorrido muchos países como *filósofo* para ob-

10.—Op., cit., loc., cit.

11.—Nos vinculamos decididamente a la tesis expuesta con profunda sabiduría por el Dr. Antonio Caso en su obra *El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores,* Méx, 1933.

12.—*Histoire de la Philosophie,* pág. 1, edición de 1938.

servarlos".[13] Tucídides hace decir a Pericles: "Amamos lo bello con medida", "filosofamos sin molicie".[14] Xenofonte nos refiere que Eutidemo se cree "muy adelantado en *filosofía*".[15] En suma, la expresión *filosofía* designa en todas estas frases de escritores clásicos, *cultivo intelectual,* curiosidad y anhelo de conocer.

Pero vayamos a otros datos. Si hemos de creer el testimonio de Cicerón[16] en acuerdo con el de Jámblico y Diógenes Laercio,[17] la palabra *filosofía,* designando inquisición de lo real, fué primitivamente empleada por Pitágoras al ser interrogado por Leonte, rey de los *Fliacos,* acerca de la profesión u oficio que ejercía. Los pensadores se llamaban *sapientes* (sophoi); pero advirtiendo Pitágoras que la sapiencia, como saber absoluto de lo real, conviene sólo en propiedad a Dios, quiso llamarse amigo o deseoso de la sapiencia y de aquí la expresión que propuso: *philosophia,* amor a la sabiduría. Esta actitud humilde de Pitágoras es la única conforme a la naturaleza intelectual humana, porque jamás podría convenir al hombre, con rigurosa propiedad, la sapiencia. No es, en efecto, la sapiencia para el hombre, un bien recibido a título de posesión, según explica Tomás de Aquino; sino más bien, como expresa Maritain, "a título precario y mendicante". Como la sabiduría sólo conviene a Dios, el filósofo (philosophoi) no es un sapiente, sino un mendigo de la sabiduría. Con propiedad podríamos decir, entonces, que la filosofía es la sapiencia humana, y que el filósofo es un hombre humanamente sapiente, que ha adquirido una precaria sapiencia a

13.—Hist, I, 30.
14.—Guerra del Pel. II, 40.
15.—Mem., IV, II, 23.
16.—Tusc. V, 3.
17.—Vida de Filósofos, Pref.

trueque de grandes esfuerzos y de intensa labor. La sapiencia es amarga, ha dicho el ilustre Maritain.

La filosofía es el saber que la razón natural nos procura de las causas primeras y de las razones más altas de todas las cosas.

La historia misma de los orígenes y evolución de la filosofía nos indica cuáles son las altas cuestiones y los altos problemas de la sapiencia humana. La filosofía gnómica, la filosofía sentenciaria de los *prudentes* no constituye, propiamente hablando, una filosofía; pero sí inicia la búsqueda filosófica.

Los sapientes o sabios, que la tradición reúne bajo el número de siete, se propusieron corregir las costumbres de sus conciudadanos, fueron hombres de acción y moralistas, legisladores, que ejercitaron la *vita civilis,* como podemos apreciarlo leyendo el *Protágoras* de Platón. Son los *Jurisprudentes.*

La investigación propiamente filosófica, se inicia, según Aristóteles, con Tales de Mileto, fundador de los físicos. Estos se propusieron explicar la naturaleza sensible por un principio material. Heráclito establece la filosofía del devenir puro e inicia, con esto, una de las direcciones fundamentales en la historia de la filosofía: los partidarios del devenir en contra de los partidarios del sér que no cambia. Grandes hombres sostendrán, en el decurso de los tiempos, estas dos posiciones: Parménides, Espinoza y Husserl, este último haciendo en nuestros días la afirmación de la hipóstasis lógica de las esencias inmutables; Heráclito, Hegel, Bergson haciendo de la realidad un *devenir puro.*

Tales de Mileto marca el principio de la filosofía con su valor humano y absolutamente universal. Nace pregun-

tando *qué es el ser.* Grecia es el pueblo de la razón y su pensamiento filosófico, que ha sido denominado *el milagro griego,* abarcará tres siglos y comprenderá tres grandes períodos: Período de elaboración (los filósofos antesocráticos); período de crisis (los sofistas y Sócrates); período de madurez fecunda (Platón y Aristóteles). A estos tres períodos corresponden tres tipos de cultura: *cosmocéntrica, antropocéntrica, ideocéntrica.*

Los pensadores de Grecia marcan, pues, la constitución sistemática de la filosofía que Santo Tomás de Aquino, en la Edad Media, recibió en herencia, la organizó con prodigiosa unidad, como sabio arquitecto del pensamiento, y proyectó su luz al porvenir. Representa, como dice Lacordaire, "un faro y no un límite".

29. Qué es la Filosofía. La filosofía es un saber que consiste en conocer, conocer en el sentido preciso de juicio cierto por las más altas causas. Conocer por la razón natural de la inteligencia humana, con un motivo de certeza que reposa en la evidencia intelectual. Mas el conocimiento o saber filosófico no es un simple saber de verificación fenoménica, ni sólo de probabilidad; el saber cierto de las cosas por sus razones de ser, por sus causas; pero por sus causas primeras, distinguiéndose así de las ciencias positivas y de las ciencias especiales, que investigan las causas segundas y las razones próximas. La filosofía es el más alto de los conocimientos humanos, es la sapiencia humana, puesto que oficio propio de la sapiencia es considerar las más altas causas: *Sapientia est altissimas causas considerare.*

30. Objeto Material y Formal de la Filosofía. El mundo, el hombre y Dios, *omnia rerum,* constituyen la materia de la filosofía. Pero el hombre, por ejemplo, puede ser considerado

desde un triple punto de vista: una naturaleza física, una vida intelectual y una vida moral.

El hombre se ofrece, en consecuencia, a la filosofía, como una triple materia (asunto, motivo), en tanto que es ser físico, en tanto que es ser racional, en tanto que es ser moral.

El objeto formal abarca las causas supremas o las razones últimas de ser que se pueden buscar a propósito de todo objeto: *Cognitio certa et evidens rerum per altissimas causas naturali lumini comparata.*

31. Los Caracteres del Saber Filosófico.

a)—*Saber de principios.*—Principio es aquello de lo que procede algo. *Id quo aliquid procedit.* Pero el algo de lo que procede es, o *ser* o *conocimiento;* de aquí la distinción de los principios, en principios de ser u ontológicos y en principios de conocer o gnoseológicos. La filosofía es un saber de las cosas deducido de principios evidentes.

b) *Saber Total.*—Lo es, no como erróneamente se ha pensado, porque constituya una enciclopedia de conocimientos. Hay quienes, como los comtianos, afirman que la filosofía es una especie de resumen de los resultados generales de las ciencias. Mas esto es falso, puesto que la filosofía se distingue del saber científico por su específica formalidad. La filosofía busca las más altas causas y las primeras razones. La filosofía es un saber total por ser un saber de principios y porque en ellos se contienen las consecuencias. Las ciencias nos entregan siempre una realidad fragmentaria y provisoria; es la filosofía la que integra en unidad total y fundamental a la multiplicidad empírica. Este es el sentido de *totalidad* que tiene la filosofía.

c). *Saber Rector.*—A ella le compete la fundamentación de sus propios principios que son los principios de todas las ciencias. Ella limita los objetos de las ciencias, les señala derroteros, les indica sus métodos propios y es ella a quien le toca juzgar cuando una ciencia ha invadido el campo de otra, y cuando un problema se pretende resolver con un método inadecuado.

d). *Saber Último.*—Porque la razón humana no puede alcanzar un grado mayor de conocimiento de aquel que alcanza el filósofo y ofrece la filosofía. Porque el filósofo se remonta al problema de los fines últimos y da cuenta de las razones últimas del ser de las cosas. Más allá del plano filosófico se encuentra un saber de categoría superior: el saber sobrenatural, que es revelación en la teología y visión o contemplación iluminada en el místico. Pero el saber último en el orden natural es el saber filosófico y a quien corresponde practicar, ante el ser de las cosas, la última reflexión, la reflexión fundamental.

32. La Filosofía y las Ciencias Especiales. La preocupación filosófica de la totalización y universalización del saber da al filósofo, en relación con el empirismo y las ciencias, como explica Baudin, una presbicia congénita.[19] El filósofo busca perspectivas dominadoras; para usar de la expresión inefable de Platón, "tiene naturalmente alas". Los empiristas miopes que se burlan del afán telescópico del espíritu filosófico, parecen cuadrúpedos riendo del vuelo de las águilas.

De lo que hemos venido explicitando se concluye que a la filosofía corresponde la dirección de las ciencias. Estas se le encuentran subordinadas bajo cierta relación y, aun

18.—Introduc. a la Phil. pág. 65.

cuando conservan su autonomía, se sujetan a ella. Las ciencias se ordenan por la *sapiencia* que les señala su objeto, y como hemos dicho, les demarca sus límites. Cuando un biólogo, pondremos por caso, se empeñase en resolver la naturaleza del viviente organizado, por medios experimentales, toca a la filosofía hacerle ver que las cuestiones de esencia no se resuelven en el campo del microscopio y que la entelequia no tiene reactivo colorante o selector.

Pero aun cuando la filosofía sea distinta de las ciencias, no se encuentra desligada de ellas; sino que se obliga a cumplir su oficio de *scientia rectrix,* proyectando su luz sobre los descubrimientos y las teorías.

Por estas razones, el filósofo está obligado a tener una amplia información de las ciencias de su tiempo, y colocado dentro de las condiciones de la naturaleza humana, debe elevarse progresivamente de lo imperfecto a lo perfecto, "pasando, como dice Maritain, por la disciplina de las ciencias antes de ejercitarse en la *sapiencia*". "Hagamos notar que tiene más ventajas, añade el ilustre tomista francés, para la formación filosófica, poseer seria y sólidamente una ciencia con la que se tome contacto directo, que conocer un gran número de ellas de manera superficial y por obras de segunda mano. Sin esperar lo que la especialización de las ciencias en los tiempos modernos hace imposible, poseer todas las ciencias con la perfección del sabio propiamente dicho, el filósofo debe tender, sin embargo, a adquirir, del conjunto de las ciencias especiales, un conocimiento suficientemente profundo, ideal que no es inaccesible, como lo muestra el ejemplo de algunos poderosos espíritus".[19] En efecto, los grandes filósofos siempre han sido versados en las ciencias

19.—Eléments de Philosophie, Introduction Générale, págs. 71 y siguientes.

de su tiempo y, aun más, muchos han sido grandes sabios. Así Pitágoras, Aristóteles, Alberto el Grande, Descartes, Pascal, Leibnitz, Mercier, Meyerson.

33. De la Dignidad del Oficio Filosófico. Pensamos que será más intensiva la visión de la esencia de la filosofía como saber, con algunas consideraciones relativas a la dignidad del oficio filosófico.

Si la filosofía es un saber de los más altos principios, resulta evidente que se afirma en la jerarquía de las ciencias como la más elevada, la más noble y la más digna. La dignidad de la filosofía, podemos empero resumirla en las siguientes notas:

a) El objeto propio de la filosofía está constituído por la totalidad de lo real.
b) El grado de certeza de la filosofía está constituído por la evidencia apodíctica de los primeros principios.
c) Los cultivadores ilustres de la filosofía representan las más bellas inteligencias de la humanidad.
d) El saber filosófico se ordena a la perfección de la inteligencia.

De esas consideraciones sobre la dignidad de la filosofía debemos concluir la dignidad de la misión filosófica. Mas para averiguar cuán digna sea esta misión, podemos emprender tres tipos distintos de meditación que, sin embargo, no constituyen más que uno solo. Bien podemos demostrar, con Platón, cómo la felicidad personal se vincula a la actitud filosófica; pero también podemos demostrar, siguiendo a Pascal en su disertación sobre la *grandeza y miseria del hombre,* la elevación propia del filósofo, y también podemos, siguiendo al Aquinatense en la cuestión tercera del *Libro Primero de la Suma contra los Gentiles,* demostrar la grandeza propia del oficio del sabio. Reuniremos estas tres clá-

sicas meditaciones en una breve reflexión en la que se exprese y resuma la altísima dignidad del vocado a la *sapiencia.*

Dice Pascal que el hombre está visiblemente hecho para pensar, y que en ello reside todo su deber y toda su grandeza. Pero para realizar debidamente esta humana misión de pensar, es necesario hacerlo en virtud de un orden. Pensar según el orden, quiere decir, pensar el pensamiento mismo, el Autor del pensamiento y los objetos del pensamiento. Mas cuán pocos resultan ser los hombres, dice Pascal, que realizando así el orden del pensamiento son, *eo ipso,* los realizadores de su propia grandeza. Es el filósofo, que se consagra por oficio a pensar, el escultor mismo de la grandeza humana, porque el mundo, como enseña Pascal, no se ocupa de esto, sino de cantar y de danzar.

Si como dice Aristóteles en la introducción a la *Etica a Nicómano,* el bien es aquello que todos los seres apetecen, los seres no pueden apetecer cosa distinta de su propia perfección. Mas la perfección para cada ser consiste en la realización de su propia entelequia, en alcanzar la plenitud de su propio ser. Según esto, si el hombre está hecho para pensar, si la naturaleza del hombre lleva impresa la capacidad de pensar, es natural que la perfección para el hombre resida en su consagración a pensar. Ahora bien, el filósofo es un consagrado a pensar, en esto consiste su oficio, en consecuencia él realiza, en cierto modo y naturalmente, la perfección humana.

Tomás de Aquino concluye por vía semejante la dignidad del oficio del sabio. Como enseña Agustín en su *Tratado de la Creación* y en su libro *De las Ochenta y tres Cuestiones,* Dios, al crear el mundo, lo hizo en virtud de razones, porque siendo infinitamente inteligente tenía, con

forzosidad, que proceder así. Ahora bien, las razones de Dios son ideas divinas que participan de la eternidad de su propio ser, y por eso las denomina Agustín "rationibus aeternis". Estas *razones eternas* son a modo de causas ejemplares o modelos de las cosas. Cuando el filósofo penetra en la razón de ser de las cosas, cuando penetra en la esencia o principio de estructuración de ellas, en la *permanencia* revestida de la *mostración,* cuando devela el misterio escondido del ser, no está haciendo, en última instancia, cosa distinta que volver a pensar el pensamiento divino. Cuando el filósofo penetra en la razón última y profunda de las cosas, está penetrando en la *razón* divina que presidió a su creación. De aquí concluye el *Príncipe de los Escolásticos* la dignidad de la misión filosófica: El filósofo, en virtud del acto intelectual, es capaz de participar del Sol de los Espíritus, de la Luz Eterna reflejada en las cosas e iluminadora de su propia inteligencia.

¡Cómo, después de esta meditación, no repetiríamos, posesos de emoción tremante, las luminosas palabras del *Fedro! "Cuando creo encontrar un hombre capaz de abarcar a la vez el conjunto y los detalles de un objeto, marcho tras sus huellas como si fueran las de un Dios".*

BIBLIOGRAFIA

DOTTERER, RAY H.—Philosophy by the Way of the Sciences. *New York, Macmillan,* 1937.

FRANCK, PHILIPP.—Between Physics and Philosophy. Harvard University Press, 1941.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID.—Invitación a Filosofar. *México,* 1940.

HUGON, E., O. P.—Cursus Philosophiae Thomisticae. Philosophiae Prolegomena, *Paris,* 1927.

MARITAIN, JACQUES.—Les Degrés Du Savoir. *Paris, Desclée,* 1932.

„ „ —Introduction Générale à la Philosophie. *Paris, Tequi,* 1930.

„ „ —Sept Leçons Sur L'Etre. *Paris, Tequi,* 1933.

MEYERSON, EMILE.—Identité et Réalité. 4ème. Édit. *Paris, Alcan,* 1932.

THOMAE AQUINATIS—Summa Contra Gentiles. Opera Omnia, apud *Vivès,* 1847.

CAPITULO II

DIVISIÓN Y MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

I.—División

34. Los tres órdenes del ser. El filósofo ante lo real es un pensamiento ante un caos. A primera vista la multiplicidad de las cosas constituye un caos para nosotros, aun cuando después comprobemos el reinado de un orden admirable. Esto despierta el apetito de saber y el deseo de poseer el *"espíritu esférico"* de Amiel que lo ve todo y lo sabe todo, porque lo envuelve todo. La inteligencia aspira, como decía el gran poeta francés Mallarmé, a realizar un libro capaz de expresar "el himno de las relaciones de todas las cosas". Este fué igualmente el ideal filosófico de Tomás de Aquino, el más célebre de los doctores escolásticos: describir en el entendimiento todo el orden del universo y de sus causas: *ut in intellectus describatur totus ordo universi et causarum eius.*

Es al comienzo del notable *Comentario a los Libros de la Etica a Nicómano,* de Aristóteles, donde encontramos fijado por Tomás su plan magistral de todas las partes de la filosofía referidas a la noción de orden. Si las facultades

sensitivas, si la percepción sensible, sólo nos alcanzan el mundo concreto de los fenómenos; el intelecto, la facultad intelectiva, nos alcanza el orden y las relaciones.

Existe un primer orden que la razón humana no crea, sino que se lo encuentra como cosa dada y realizada. Este es el orden del ser real. Existe un segundo orden que el pensamiento engendra en sus propias operaciones y actos, cuando ordena sus ideas y cuando ajusta los signos verbales a estas mismas ideas. Este es el orden del *ser pensado.* Existe un tercer orden que es aquel que la razón produce en los actos de la voluntad. Este es el orden del *deber ser.*

Este triple orden nos da el cuadro de las disciplinas filosóficas, según el punto de vista de Santo Tomás. Expresémoslo en un cuadro sinóptico.

PHILOSOPHIA NATURALIS Orden del sér real		(Ens mobile) PHYSICA. (Ens quantum) MATHEMATHICA. (Ens in quantum est ens) PRIMA PHILOSOPHIA.
PHILOSOPHIA RATIONALIS Orden del sér pensado	LOGICA:	Major Minor
PHILOSOPHIA MORALIS		ETHICA. ECONOMICA. POLITICA.

35. Explicación del cuadro anterior. Para Santo Tomás la filosofía tiene por objeto investigar "el orden". Por este motivo se denomina al Santo Doctor el *filósofo del orden,* y a su sistema filosófico, "filosofía del orden".

La *filosofía real, naturalis,* porque sus reflexiones parten de la consideración del ser de la naturaleza, investiga el

"primer orden", el orden del ser real. Pero el ser real puede considerarse en tres grados sucesivos de abstracción, a los cuales hacía referencia Aristóteles. Como móvil (ens mobile); como cantidad (ens quantum); como realidad en sí, en su pristinidad inteligible, prescindiendo de la movilidad y de la cantidad, el ser como ser, en su genuinidad ontológica, desposeído por la intuición abstractiva de las cualidades materiales sensibles, "ens in quantum est ens". Estos grados de abstracción dan origen a la *filosofía primera* (*metafísica*) y a la *filosofía segunda* (*física* y *matemática*).

La *física aristotélico-tomista* es lo que los comentadores españoles del siglo XVI, como Báñez, Juan de Santo Tomás, Soto, etc., denominaron *filosofía de la naturaleza,* y lo que los nuevos tomistas llamamos *saber perinoético.* Este saber de las esencias realizadas, según explicamos en el capítulo anterior, actualmente se divide en: *cosmología,* que estudia, desde el punto de vista de la reflexión fundamental, la íntima naturaleza de las substancias corpóreas; *biología racional,* que estudia la íntima naturaleza de las substancias corpóreas vivientes que manifiestan operaciones vegetativas; *psicología racional,* que estudia las substancias corpóreas vivientes que manifiestan operaciones sensitivas e intelectivas, además de las vegetativas.

La *matemática* aristotélica es una investigación de tipo filosófico; se trata de una búsqueda sobre la naturaleza de la cantidad y de las relaciones cuantitativas. Los nuevos tomistas la denominamos saber *dianoético* y de él hemos hablado ya en el capítulo anterior. La *metafísica,* de cuya división nos ocuparemos más adelante, comienza investigando la verdad y la certeza de los primeros principios del conocimiento, esta investigación forma hoy día parte de la *teoría*

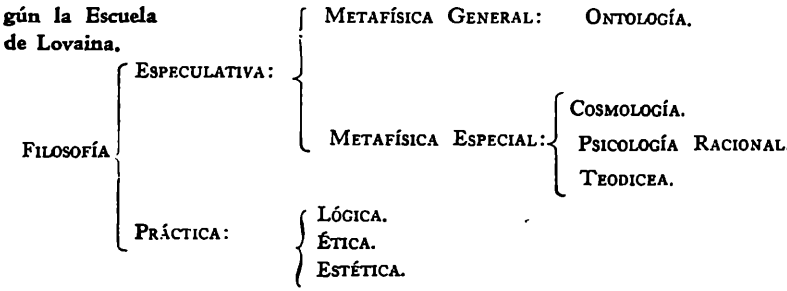
del conocimiento, es la *crítica del conocimiento* que emplaza el problema crítico fundamental, el problema de la validez del conocimiento. La *ontología* estudia la genuinidad del ser de la realidad y sus propiedades y relaciones más generales.

El orden del ser *pensado* es el objeto de estudio de la *filosofía racional,* es la *lógica,* que tiene por objeto averiguar la naturaleza de los principios sobre los cuales se apoyan las normas que rigen los actos cogitativos.

Establecido el orden de los actos cogitativos y percibido distintamente el orden real, nos resta un tercer orden a cuya investigación se consagra la *philosophia moralis.* Este es el orden de los actos de la voluntad puestos de acuerdo con la razón. Pero los actos de la voluntad puestos de acuerdo con la humana razón pueden ser considerados en relación con el puro individuo, en relación con la sociedad doméstica y en relación con la sociedad política. De aquí la triple división de la *philosophia moralis*: *ética, económica, política.*

36. División neotomista. Como para Aristóteles, para Mercier, la *filosofía* se divide en una parte especulativa, que tiene por objeto la investigación de la pura verdad, la *noesis* o conocimiento teorético, que se detiene en la contemplación del ser como en su término, que conoce por conocer y que no subordina lo conocido a finalidad operativa ulterior, y el conocimiento práctico o *praxis,* que investiga para obrar o hacer, que conoce como medio para realizar fines ulteriores al conocimiento.

37. División de la Filosofía según la Escuela de Lovaina.



38. Fundamento de esta división. Esta división, ciertamente, está fundada en la tradición escolástica; pero utiliza la terminología de Wolff, el célebre profesor de Halle, el maestro del pensamiento alemán antes del advenimiento de Kant y uno de los más ilustres comentadores del pensamiento de Leibnitz.

El fin del entendimiento especulativo es la verdad, así como el fin del entendimiento operativo es la acción, como había enseñado Santo Tomás en la q. 5a. del *Comentario al Libro de la Trinidad de Boecio*: *"Finis speculativae, veritas, finis operativae sive practicae, actio"*.

La *metafísica,* que especula el ser, se divide en *general* y *especial.* La metafísica general recibe la denominación de *ontología,* término éste introducido por Wolff y que significa *ciencia del ser.* La metafísica especial comprende el estudio de las aplicaciones de la ontología a las substancias corpóreas (*cosmología*) y a Dios (*teodicea*).

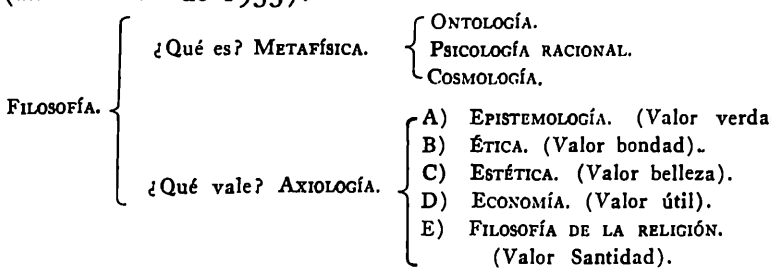
Las normas del pensar (*lógica*) y las normas del actuar (*ética*), son partes de la *filosofía práctica* puesto que se relacionan con el entendimiento operativo.

A lo anterior se añade una *estética* como filosofía del arte y como investigación acerca de la naturaleza de la belleza y de sus realizaciones.

39. Consideraciones críticas. Sin pretender hacer la crítica de la división lovainense propuesta por el ilustre Cardenal Mercier, sólo queremos indicar de paso que, aun cuando se basa en el pensamiento tomista, se aparta bastante del plan magistral de Santo Tomás de Aquino, particularmente al hacer de la *crítica* (Mercier la denomina *criteriología*) una parte de la *psicología*. Además, la lógica no puede ser considerada como filosofía práctica, ya que la búsqueda de los principios formales y materiales del acto de la razón es puramente teorética, sin que esto quiera decir que no admitamos la posibilidad de una lógica práctica y aún prácticamente-práctica.

40. División de la filosofía según Antonio Caso. A dos preguntas, dice Antonio Caso, debe contestar siempre la filosofía: ¿Qué es? ¿Qué vale lo que es? La *ontología*, añade el ilustre pensador mexicano, es la *teoría del ser*. La *axiología* es la *teoría del valor*.

He aquí el cuadro sinóptico de la división de la filosofía formulada por el ilustre maestro en su cátedra de *Introducción a la filosofía* en nuestra Escuela Nacional Preparatoria. (Año lectivo de 1933).



41. Explicación del cuadro. ¿Qué es? A esta pregunta responde el metafísico. La ontología es la teoría general del ser considerada como introducción al estudio del ser espiritual y del ser corpóreo. La *ontología introduce* al estudio de la *metafísica del espíritu* (psicología racional) y al estudio de la *metafísica del mundo* (*cosmología*).

Pero ¿qué valor tiene lo que es? Esto ocupa la actividad axiológica, la *axiología* o teoría de los valores. Entre los valores, los hay demostrables como la verdad, y mostrables como la belleza. El valor verdad limita el campo de investigación epistemológica, el valor belleza constituye el objeto de la estética, el valor bondad, el "bonum", es objeto de la ética; el valor utilidad señala el objeto formal de la económica y, como valor final y supremo, el valor santidad que es investigado por la *filosofía de la religión.*

La investigación del valor verdad (valor demostrable), explica el doctor Caso, origina dos disciplinas: una que estudia las "formas", y esta disciplina es la *lógica,* y otra que estudia los contenidos, y esta disciplina es la *epistemología.*

42. Apreciación de este punto de vista. Pensamos que no es posible escindir radicalmente la investigación filosófica en dos mundos irreductibles: los *entes* y los *valentes*. La realidad de los valores, como lo demostraremos más adelante, es la propia de las relaciones esenciales. No podemos desvincular la axiología de la metafísica; la relación potencial y actual entre los seres reales es el fundamento metafísico del valor. Pensar lo contrario es caer en el idealismo, limitarse a la objetivación intencional alógica, como lo hace Scheler; hacer de los valores objetos y contenidos trascendentes al sujeto empírico; pero inmanentes en la conciencia emocional o

categorial axiológica. Por otra parte, la investigación sobre los valores puede enfocarse desde distintos ángulos. El ser de los valores, su naturaleza propia, es objeto de consideración metafísica; en cambio, el problema de su realización es objeto de una filosofía de la cultura, siendo cuestión epistemológica la relativa a su conocimiento. Hay una metafísica axiológica y una gnoseología axiológica, por lo que creemos que no es posible dividir la filosofía en axiología y ontología, tal como categóricamente lo hace el doctor Caso siguiendo a Müller. (Véase el capítulo que consagramos a la Metafísica).

II.—Métodos.

43. El método fenomenológico. Este método es sin duda uno de los aciertos más profundos de la filosofía actual, y posiblemente el descubrimiento más importante en toda la historia del pensamiento filosófico. Sin embargo, el método no es absolutamente nuevo y de él encontramos antecedentes en Platón, Aristóteles y Santo Tomás.

44. Edmundo Husserl. El creador del método fenomenológico y de la fenomenología es Edmundo Husserl. Edmund Gustav Albrecht Husserl nació en Prossnitz, pequeña ciudad de Moravia, el 8 de abril de 1859. Estudió su *gimnasio* en Viena y en Olmutz, y en 1876 ingresó en la Universidad de Leipzig. Hasta 1878 cursó en esta universidad los estudios de física, matemáticas y astronomía, pasando después a perfeccionarse en matemáticas a la Universidad de Berlín, donde tuvo por maestros a los matemáticos más ilustres

de su época: Kronecker, Kummer, y Weierstrass. Habiendo escuchado a Friedrich Paulsen inquietóse por la filosofía; pero sin perder su directriz matemática. Completó en Viena sus estudios filosófico-matemáticos, guiado por Leo Königsberger, recibió en 1863 su grado de *Doctor en Filosofía* con una disertación sobre el cálculo de las variaciones (*Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*).

En su época de asistencia a Viena fué gratamente impresionado por la enseñanza aristotélica de Francisco Brentano y recibió, además, la influencia decisiva de un pensador católico de primerísima categoría: Bernardo Bolzano. La *Teoría de la Ciencia* (*Wissenschaftslehere*) de Bolzano, según opinión de Osborn,[1] introdujo a Husserl en "la doctrina de la objetividad de la proposición y de la idea, así como también en la tesis de la verdad objetiva", lo que facilitóle, sin duda, las bases de la teoría que posteriormente desarrolla en sus *Investigaciones Lógicas*. En 1886, y aconsejado por Brentano, siguió en Halle los cursos de Karl Stumpf, y en 1887 comenzó propiamente su brillante carrera académica con la publicación de su *Filosofía de la Aritmética* (Philosophie der Arithmetik). De 1900 a 1916 profesó en Göttingen, hasta que en este último año fué designado para reemplazar en Friburgo a Heinrich Rickert. Por más de cuarenta años, hasta su muerte acaecida en 1938, Edmundo Husserl dió consistencia a una doctrina célebre y fecunda entre las contemporáneas, doctrina que se inició con la *Filosofía de la Aritmética* y que culminó con las *Meditaciones Cartesianas*.

1.—The Philosophy of Edmund Husserl, pág. 18.

45. El método. La fenomenología puede ser considerada desde tres puntos de vista: como dirección filosófica; como posición filosófica; como método filosófico.

Como dirección o movimiento filosófico tiene su punto de partida en Brentano (*psicología descriptiva*) y en Bolzano (*teoría de la ciencia*). Sistematízase en Husserl y multiplícase diversamente matizada en los más ilustres pensadores alemanes contemporáneos: Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger. Este movimiento que se inicia a principios del siglo y que marca una reacción al psicologismo de la filosofía inglesa representado en Alemania por Sigwart y por Erdmann, y a las direcciones neo-kantianas de Marburgo y Baden, invadió rápidamente las universidades alemanas en el período de la post-guerra. Extendióse desde la pequeña Friburgo a los principales centros del pensamiento alemán: Colonia, Munich, Farburgo, Munstèr, Berlín.

Como movimiento filosófico caracterízase la fenomenología por ser un recurso a las esencias consideradas como dato *a priori* para fundamentar el conocimiento. Trátase de una vuelta a la intuición esencial, a los datos prístinos de la actividad intelectual, a la descripción de la conciencia pura, al dato inmediato de la experiencia trascendental.

Como posición filosófica la fenomenología es un idealismo con sus rasgos propios. Teodoro Celms, en su libro intitulado *El Idealismo fenomenológico de Husserl,* nos explica que el método fenomenológico es independiente del idealismo husserliano, y se expresa: "El idealismo fenomenológico de Husserl no está necesariamente trazado de antemano por el método fenomenológico". Como posición es, a nuestro modo de ver, una violación del propio método fenomenológico. La reducción fenomenológica lleva ínsito el pre-

juicio del idealismo, vaciando de su contenido ontológico, por así decir, el dato originario y primordial de la intuición. Como método la fenomenología es la *descripción de las esencias,* el método descriptivo-eidético, la *logía* del *fenómeno,* es decir, la consideración del *fenómeno puro,* condicionante del *fenómeno empírico,* partiendo de este último. La "Wesenschau" excluye toda actitud positivista, ya que esta última se detiene en el fenómeno empírico o elemento condicionado de la intuición, sin trasponerlo y sin ascender al fenómeno puro o condicionante de lo mostrado. La aplicación del método fenomenológico ha permitido superar el idealismo formalista de las escuelas kantianas, y a la vez el positivismo psicologista derivado de Mill y Hamilton, capacitándonos para construir una filosofía sin supuestos, cuyos datos fundamentales se alcanzan en la plenitud iluminada e iluminadora de la intuición intelectual. Se vuelve así al intelectualismo de Tomás de Aquino, sin que esto quiera decir que Husserl pueda ser considerado como un representante más o menos modificado de esta dirección. Lo que exclusivamente queremos dar a entender, es que la fenomenología, considerada como método, excluye el idealismo, la *Einklammerung,* limitándose a ser un instrumento de elaboración de una filosofía basada en la evidencia absoluta y apodíctica de la intuición inmediata. Nosotros mismos hemos a menudo utilizado este método para mostrar con mayor luminosidad las tesis metafísicas del Aquinatense, que sólo se demuestran, pero que no se muestran, recurriendo al método tradicional de la argumentación dialéctica.

46. El método de la intuición coincidente. Es el método que ha empleado la filosofía francesa contemporánea a partir de Bergson, y fundamentalmente consiste en recusar episódi-

camente el valor ontológico de la inteligencia, pretendiendo que ésta es simplemente una facultad que sirve al hombre para su afirmación en el mundo de la convivencia social. Resérvase la intuición para obtener los datos prístinos de la realidad esencialmente constituída por la duración pura.

47. Henri Bergson. El creador de la intuición absoluta o intuición filosófica, es el filósofo judío-francés Henri Bergson. Nació en París el 18 de octubre de 1859. Estudió de 1868 a 1878 en el Liceo Condorcet. Después de haber dudado entre su vocación por las ciencias y por la filosofía, decidióse por esta última, habiendo sido calificado como *agregado* de *filosofía* en la promoción de la Escuela Normal de París el año de 1881. Fué profesor de filosofía en el Liceo d'Angers y después en el de Clermont Ferrand, donde escribió el célebre libro que fué el punto de partida de su gloriosa carrera de pensador: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (*Essai sur les donées immédiates de la conscience*). Esta misma obra presentóla como tesis de doctorado en 1889. Profesor del College Rollin, enseñó después en el Liceo Enrique IV, y de aquí elevóse por sus méritos hasta alcanzar, en 1900, la más prestigiada cátedra francesa: la cátedra del Colegio de Francia. En 1918 fué nombrado miembro de la Academia francesa. Este eminente pensador francés murió el 4 de enero de 1941, en el ambiente desolado y trágico de su patria invadida, después de haber rechazado la excepción a las leyes raciales que le ofreció el gobierno de Vichy, y con la serena y firmísima convicción de que la derrota de Francia no sería definitiva y de que muy pronto brillaría para el mundo el sol de la libertad, tesoro humano

que con tanto tesón y sabiduría defendió desde las mejores páginas de sus obras.

El método de la filosofía, ha dicho el maestro francés, debe acercarse más al método del artista que al método del científico. La fotografía engaña, afirma Rodin, la pintura dice la verdad. Porque el artista capta lo que no abarca la lente fotográfica: la vida, el impulso, el aliento, la tensión vital, que es una proyección del pasado hacia el futuro. El concepto es solamente un esquema de lo real, un punto de referencia ordenado a la acción. Los conceptos y los términos son símbolos rígidos, de contornos bien marcados y precisos, cómodos instrumentos para nuestra acción práctica, la que se desarrolla en la simultaneidad del espacio. Pero la inteligencia referida a la vida se mueve en el vacío; para abarcarla es preciso acudir a una *conciencia coextensiva a la vida, introyectar el instinto en la conciencia,* y esto es la intuición, la *simpatía adivinatoria.* "Disolverse en la alegría del devenir", como expresa Edouard Le Roy, abandonarse en el deleite de la fluencia vital, estremecerse en el durar interior, "sorprender los hechos, son palabras de Bergson, en el momento de brotar en vez de sorprenderlos brotados ya".

El método de la intuición considera que la inteligencia tiene solamente una función vicariante y sustitutiva del auténtico conocimiento que es *vivir la realidad en el fluir de la conciencia.* Conceptuar es siempre esquematizar; intuir es siempre contemplar la genuinidad de lo real. Exclúyese, en consecuencia, como método de la filosofía, todo procedimiento dialéctico y argumentativo conceptual, para substituírsele por el método de la intuición vivida, único método capaz de entregarnos lo absoluto que es durar inextinguible e imperecedero.

48. El método escolástico. Comenzaremos por explicar qué es la escolástica. Los autores escolásticos, tan cuidadosos en materia de definiciones, no nos dejaron en sus numerosas obras una definición de la Escuela. Como en torno de este punto la ignorancia unas veces, y la mala fe otras, han acumulado despropósitos y lugares comunes, nos creemos en el deber de aclarar, tan precisamente como nos sea posible, las características esenciales de esta dirección y posición filosófica, la más importante de todas las que han aparecido en el decurso de los tiempos. Erróneamente se afirma que la escolástica es la filosofía cristiana. La escolástica es tan sólo una corriente de filosofía cristiana, puesto que no hay una sola filosofía cristiana, sino tantas como síntesis racionales sea posible construir que concuerden extrínsecamente con los dogmas cristianos. Agustín, Malebranche, Descartes, etc., son filósofos cristianos que constituyeron filosofías critianas, que no son precisamente escolásticas. La filosofía, en efecto, es una búsqueda que basa o fundamenta sus consideraciones sobre evidencias racionales, y de ninguna manera sobre dogmas o tesis reveladas. Pero toda filosofía cuyas conclusiones no se encuentren en desacuerdo con la revelación, es decir, con la Escritura, puede ser considerada como filosofía cristiana. La escolástica es, pues, una filosofía cristiana; pero no es la filosofía cristiana.

Erróneamente se dice también que la escolástica es la filosofía de la Edad Media, pues no es ella, ciertamente, la única corriente de filosofía medieval. En la Edad Media hay una poderosa corriente de filosofía hebrea que no es escolástica, sino mística y gnóstica; una dirección arábiga que se enseñó con esplendor inusitado en Bizancio y en Bagdad

y que tuvo maestros tan ilustres como Avicena, maestro de los grandes escolásticos; pero no escolástico. Además, hay una dirección de filosofía típicamente racionalista representada por Escoto Erígena. Luego, la escolástica es una filosofía medieval; pero no es la filosofía de la Edad Media.

Igualmente consideramos errónea la afirmación que se hace de la escolástica como una filosofía silogística, deductiva y dialéctica, puesto que en todo caso esto sería solamente el método escolástico; pero no la filosofía escolástica. Esta puede ser, indudablemente, formulada independiente del esquema silogístico y del método abreviado de la *lectio* y de la *disputatio,* y cualquier método de exposición académica, incluso el oratorio y retórico, puede utilizarse para enseñar las tesis escolásticas.

La filosofía escolástica es propiamente un eclecticismo doctrinal de tipo unitario y sintético que no agrega doctrinas basándose en la autoridad de los filósofos, sino sistematiza verdades, independientemente de quienes las hayan descubierto, comprobando previamente la evidencia de ellas a la luz de los primeros principios del conocimiento. La concordancia de las tesis escolásticas con la fe católica es puramente extrínseca, y se basa en que siendo Dios el autor de la inteligencia y de la revelación, no puede haber diversidad contradictoria entre aquello que logra la inteligencia en el ejercicio natural y espontáneo de sus operaciones y aquello que la Escritura consigna como revelado por Dios al hombre. La expresión muy frecuentemente usada para designar a la filosofía como sierva de la teología, *ancilla theologiae,* no quiere decir que la evidencia racional sea esclavizada por la fe y que el trabajo de la inteligencia se encuentre limitado por el dogma, sino simplemente que la filosofía sirve a la

teología para hacer del dato revelado una *logía* de Dios, o como dice Santo Tomás de Aquino: una *ciencia sagrada.*

El método escolástico es diverso según se le considere en su aspecto didáctico o en su aspecto de búsqueda e investigación. En el primer caso fué empleado por los grandes autores de la Edad Media que lo formularon preciso y consistente, al construir las vastas enciclopedias del saber teológico que se llamaron *Sumas.* La *Suma* escolástica es una enciclopedia de cuestiones o problemas que sucesivamente se van planteando y resolviendo. La forma más perfecta de este método didáctico se encuentra en la Suma de Santo Tomás, la que fué escrita, según dice en el proemio, para los principiantes en la sabiduría, *ad eruditionem incipientium.* Se abre con un *utrum,* pregunta dilemática que permite la formulación posterior de los argumentos en pro y en contra. Siguen el *videtur quod* y el *videtur quod non,* constituídos por las razones en pro del primer miembro del dilema y en pro del segundo. Viene después la *conclusio* o *tesis,* donde se encierra la opinión del autor al respecto. La *questio* termina con el *respondeo dicendum* que contiene la refutación a los argumentos contrarios a la tesis del autor. Consideramos a este método como el más eficaz para la enseñanza de la filosofía, siempre y cuando no se le lleve al extremo de aridez y de falta de originalidad a que lo llevaron los escolásticos de la decadencia, por lo que recomendamos a los que quieran usarlo, el familiarizarse previamente con los escritos de los grandes maestros de la escolástica y huir a la vez de la lectura de los manuales anémicos y mecanizados con los que algunas gentes mediocres pretenden confundir la rica y fecunda filosofía tradicional.

Como método de investigación la escolástica se atiene a la evidencia de los primeros principios del conocimiento. Es, por consiguiente, un intuicionismo de principio. Da cabida a la *deducción* y a la *inducción;* pero fundamenta la validez de ambas en la *intuición primordial.* No es un método cerrado y exclusivista; no desecha las doctrinas sin previamente examinarlas a la luz de las primeras evidencias y descuida, por considerarlo deleznable, el argumento de autoridad. La *auctoritas* es propia de la teología; pero no de la filosofía; aquí se busca la *ratio,* la evidencia racional. Las gentes que creen que la escolástica es dogmática, demuestran con ello no haberse asomado nunca a las fuentes genuinas de la tradición.

49. La trayectoria histórica de la escolástica. Con el objeto de que podamos formarnos una idea más exacta de la escolástica y para facilitar su distinción del método escolástico, no estará de más seguirla en sus vicisitudes históricas. Desde luego declaramos que la historia de la escolástica no es la historia de un *sistema filosófico,* rígido e invariable, que nació, creció y murió. Quienes así piensan se encuentran en un indudable error. Tampoco participamos de la opinión, por otra parte muy autorizada, del Dr. Maurice de Wulf, el eminente profesor de *historia de la filosofía medieval* en la Universidad de Lovaina, para quien el pensamiento escolástico es *un hecho histórico complejo ligado a un medio cultural determinado.* Nadie puede discutir, sin duda, que las circunstancias históricas de la Edad Media plantearon a sus pensadores una problemática que debieron resolver; pero nadie puede legítimamente sostener que pasadas dichas circunstancias periclitaron las soluciones por ellos suministradas, ya que conformadas a la evidencia de los primeros principios del conoci-

miento se desprendieron del plano histórico para integrarse en el plano suprahistórico del saber filosófico. Sostener lo contrario nos parece adherirse a una posición historicista y por ende relativista. Nos inclinamos decididamente por la opinión de Jacques Maritain quien hace de la escolástica, y de su forma culminante, el *tomismo,* un *espíritu,* una *actitud,* un esfuerzo continuado y tenaz, perseverante, de sistematización de todas las verdades ofrecidas al entendimiento humano, especie de *síntesis ideal* de lo legítimamente alcanzado por la inteligencia del hombre en todas las épocas, y abierta hacia ulteriores desarrollos y nuevas perspectivas. No es una filosofía muerta, sino un pensamiento viviente, una *realidad presente,* como explica Regis Jolivet, el ilustre decano de la Facultad Católica de Filosofía de Lyon, en un celebrado ensayo sobre *L'Esprit de la Philosophie Thomiste.* Síntesis ideal, en efecto, "con más riqueza de posibilidades que de doctrina adquirida". Si en vez de concebirla así, como una síntesis ideal de todas las verdades, vieja y nueva, *nova et vetus,* nos empeñáramos en juzgarla un *sistema cerrado e invariable,* nos encontraríamos con el insoluble problema de acomodar dentro de él escuelas tan opuestas como son el *ockhamismo* y el *tomismo,* que de ningún modo pueden caber en una definición común. De hecho, la escolástica es un movimiento filosófico dentro del cual han aparecido doctrinas de muy desigual valor. No obstante, se dicen la *escolástica,* porque todas ellas obedecen a una aspiración común: la síntesis ideal de las verdades. La medida en que realizaron esta aspiración es la medida de su valor. Pero por el hecho de constituir una trayectoria del pensamiento filosófico, un anhelo de síntesis ideal de las verdades, intentada por diversos pensadores en muy diversas épocas y con muy personales designios dentro del designio total, es susceptible

de hacerse objeto de consideración por parte de la historia de la filosofía.

La historia de la escolástica se ha esquematizado en cuatro períodos fundamentales: a) Los orígenes de la escolástica; b) La lucha por el predominio de Aristóteles; c) La decadencia escolástica; d) La renovación escolástica. Ciertamente que esta ordenación de su trayectoria sólo tiene un mero valor esquemático pues podríamos distinguir dos épocas de decadencia, una posterior a Santo Tomás, quien representa la culminación de la escolástica medieval, y otra posterior a la escuela de Salamanca, la que va desde mediados del siglo XVII a mediados del XIX, en igual forma dos épocas de renovación: una durante el siglo XVI y otra que, iniciada en las postrimerías del XIX, llega hasta nuestros días.

a) La escolástica toma su nombre del lugar en que se enseñaba: la escuela (*schola*) medieval y del maestro que la enseñaba: *magister scholasticus, doctor scholasticus*. Las escuelas de la Edad Media son primero *monacales* (Bangor y Armagh en Irlanda; Corbie y Cluny en Francia; Fulda y Munster en Alemania; Saint Gall en Suiza y Monte Casino en Italia), después son *palatinas* (la fundada por Carlomagno y sostenida después por los reyes francos; la de los Othones); por último son *catedralicias* (York en Inglaterra; Utrecht en Germania; Tournais, Chartres, París, etc., en Francia). Fue, pues, en sus orígenes, la ciencia de las escuelas. En ella se enseña la ciencia profana, el *trivium* y el *quadrivium*. Las controversias teológicas exigieron pronto un método de discusión y esto determinó el predominio de la enseñanza dialéctica. Posteriormente se desbordan los límites de la lógica formal, y forzada por las circunstancias, por la naturaleza de los problemas suscitados, la inteligencia especulativa aborda todos los problemas

de la filosofía. El problema central de la lógica, que es también el problema medular de la metafísica, se plantea en las escuelas; nace la querella de los universales.

Si ahora se nos preguntara quiénes fueron los principales pensadores de esta época que abarca desde el siglo VII hasta el XII, diríamos que pueden reducirse a cuatro. Son los *escolarcas de la baja escolástica*: el venerable Beda, el Papa Gerberto, Abelardo Palatino y San Anselmo.

Beda ha sido llamado con toda justicia por Burke *"el Padre de la ciencia inglesa"*. Es la "lámpara del norte". Sus obras se difundieron por todas las bibliotecas de los monasterios medievales. Se ha empapado de la sabiduría de los Padres de la Iglesia y ofrece a sus contemporáneos el inagotable tesoro de sus *Comentarios a la Sagrada Escritura.* Representante de la *ciencia de las escuelas* organiza en veinticuatro *tratados* el repertorio medieval del *trivium* y del *quadrivium.* Conocedor del griego y del hebreo, de la dialéctica de Aristóteles (lógica vetus), que ejemplarmente resume, de Platón, a través de las versiones de Mario Victorino y Calcidio; de Séneca, Cicerón, Ovidio, Luciano y Virgilio, cuyas obras y opiniones cita frecuentemente, el venerable Beda gozará hasta el Renacimiento de muy justa y elevada autoridad.

Si Beda es el *escolarca* por antonomasia del siglo VII, Gerberto lo es del siglo X. Discípulo de los grandes maestros de su tiempo, de Odón de Cluny, entre otros, se perfecciona en la escuela episcopal de Vich (no en las escuelas árabes, como frecuentemente se ha dicho). Los *Othones* lo encargan de su escuela palatina, y en 983 se le designa Abad del célebre monasterio de Bobbio, cuya biblioteca fue refugio para los pensadores de esa época. "El monasterio de Bobbio, dice

Funck-Brentano en su bella obra intitulada *El Renacimiento,*[2] desde el siglo X, muestra como un trofeo sus manuscritos griegos y latinos. Los monjes están orgullosos de poseer a Demóstenes y a Aristóteles; tienen casi todos los poetas latinos y hasta los gramáticos Adamantius, Papirius, Prisciano y Flaviano". Afirmar que la Edad Media fue *una noche gótica* que ignoró los clásicos no pasa de ser un lugar común calumnioso de los filosofantes del Renacimiento. Gerberto fue un matemático insigne, un humanista de elevados quilates, de lo que dan testimonio innegable sus célebres *Cartas*. Comentó magistralmente diversos tratados aristotélicos y hasta la época de San Anselmo y Roscelino se repiten sus comentarios.

Abelardo Palatino es el dialéctico de las escuelas y uno de los creadores del método escolástico. El racionalismo francés del siglo pasado quiso hacer de él un Kant medieval. Nada más absurdo que esto. Abelardo es un pensador cristiano que, no obstannte su vida azarosa y sus actitudes violentas, se empeña en sacar victorioso su ideal de síntesis harmónica de la *auctoritas* y la *ratio*. Su *Introductio ad theologiam* constituye la primera sistematización de la Ciencia Sagrada. Su *Dialéctica* es una rica compilación de autores sagrados y profanos. Según Remusat, Pedro Abelardo representa el mayor espíritu crítico y el más ingenioso pensador de su época.

San Anselmo es el primero de los grandes doctores escolásticos. Su siglo es el siglo de las catedrales góticas, el siglo de las Cruzadas, el siglo de la fe clamorosa. San Anselmo, arquitecto del pensamiento, proyecta la escolástica como una catedral de la inteligencia especulativa. La fe precede a la ciencia,

2.—Pág. 54 de la Edic. Zig Zag.

decía, pero de la fe debe marcharse a la ciencia. Es uno de los creadores de la teología filosófica y célebre es su argumento para probar la existencia de Dios *a simultaneo* (argumento ontológico). Fue uno de los disputantes más notables en el problema de los universales.

b) La filosofía antigua llega a la Edad Media a través de dos canales: Boecio y San Agustín. Sabido es que el obispo de Hipona hunde sus raíces en Platón y en la dialéctica aristotélica; sabido es también que Manlius Severinus Boethius traduce y comenta los *lógicos* del estagirita. Durante el siglo IX se conoció el *De Interpretatione* en traducciones latinas de Mario Victorino y de Boecio. Fueron apareciendo después las obras lógicas de Aristóteles traducidas y comentadas por el mismo Boecio. Geyer cita que Abelardo, en 1125, comentaba los *Elencos* y los *Primeros Analíticos*. En el *Eptateuchon* de Thierry de Chartres, terminado hacia 1141, están contenidos los *Analíticos,* los *Tópicos* y los *Elencos*. En una crónica de Roberto de Thorigny, hacia 1128, se citan los comentarios a los *lógicos* de Aristóteles de Santiago de Venecia. Grabmann cita un catálogo perteneciente a las bibliotecas medievales donde aparece un *comentario* a la *Metafísica* de Aristóteles hecho por Boecio.

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XII, y merced a los trabajos de la escuela de traductores de Toledo, bajo los auspicios del Arzobispo Raimundo, se difunden en Europa los escritos del Estagirita. Es un lugar común, también fruto calumnioso de los filosofantes del Renacimiento, afirmar que Aristóteles fue conocido en Europa por obra de los árabes, y por *árabes* se quiere entender el conjunto de comentarios de Avicena y Averroes. Como esta es una afirmación bastante difundida creemos necesario detenernos a desvirtuarla con

pruebas. Ernesto Renán, autor bastante conocido por su antiescolasticismo, en su obra *Averroes et L'Averroisme* esgrime contra Herbelot las siguientes afirmaciones: a) Que Aristóteles había sido vertido al árabe tres siglos antes de Averroes; b) que las traducciones árabes de Aristóteles, y en general de los autores griegos, fueron hechas por sirios; c) que tal vez uno que otro sabio musulmán, pero no los árabes, sabía griego (1ére. P. Ch. I, pág. 37). Fluegel en su *Dissertatio de Arabicis Scriptorum Interpretibus* (Misenae, 1841) explica cuál fue el origen de las traducciones al árabe de las obras del Estagirita. La escuela de traductores de Bagdad se estableció bajo la dinastía de los Kalifas *Abasides* descendientes de *Almanzor*. *Haroum-Al-Rascid* y *Alma-Moun* fueron los protectores de los estudios griegos. Hicieron llegar a su corte a sabios sirios cristianos y a ellos encomendaron las traducciones. El más eminente y laborioso de todos ellos fue sin duda *Honain-Ben-Ishak*, conocido por *Johanitius* entre los escolásticos medievales, siguiéndole en categoría el célebre *Costa-Ben-Luca* (Quosta-ibn-Luga). Los traductores de Bagdad no sólo tradujeron al Estagirita, sino también a sus comentadores griegos más notables, como son, por ej., Alejandro de Afrodisia y Temistio. Estas versiones árabes fueron a su vez traducidas al latín por los traductores de Toledo, entre los cuales destacaron Gerardo de Cremona, Herman el Alemán, Juan de Sevilla y el renombrado Domingo Gundizalvo. De esto se desprende que desde el siglo VIII se emprendió la traducción de Aristóteles al árabe y que desde la mitad del siglo XII se trabajaron las versiones del árabe al latín. Pero lo más curioso de todo es que Avicena y Averroes no hicieron traducción alguna del texto estagirita y que los *comentarios* que escribieron

reposan por entero sobre la versión del griego al árabe hecha por los traductores de Bagdad.

La impureza de las traducciones por una parte, y por otra la demasiada autoridad que fueron cobrando las obras de Avicena y de Averroes, dadas a conocer en versiones latinas por los traductores de Toledo, marcaron una dirección escolástica denominada *averroismo* latino, que pretendiendo ofrecer un *Aristóteles histórico* en realidad ofrecía una deformación de Aristóteles al servicio de los *mutacálimes*. Averroes, dirá Santo Tomás, no es un peripatético, sino un *peripatheticae philosophiae depravator*. Esta corriente averroísta culminó en la Universidad de París con la enseñanza de Siger de Brabante. Cuando la Iglesia condena las obras de Aristóteles lo hace sobre el Aristóteles averroísta.

Pero hay en la Edad Media otra corriente que se viene perfilando desde Hugo y Ricardo de Saint Víctor y que, prefiriendo la vía platónica y neo-platónica, toma por maestros a San Agustín y al pseudo-Dionisio. Desde el Areopagita, el Pseudo-Areopagita, se desprende el neoplatonismo de su monismo panteísta, y desde San Agustín la mística neoplatónica se individualiza al modo cristiano, persiguiendo un conocimiento de Dios y de su presencia en el fondo del alma. Esta es la corriente mística o *agustinismo medieval* que sostiene tesis que no son, sin embargo, rigurosamente agustinianas. Más tarde la *escuela franciscana* se inclinará a esta corriente sin dejar, por otra parte, de utilizar todo lo utilizable en Aristóteles. San Buenaventura, contemporáneo de Santo Tomás, realizará la síntesis de mística y dialéctica en su célebre *Itinerarium mentis ad Deum*.

Contra estas dos corrientes se empeña la lucha por el predominio de Aristóteles. Esta es la obra común a San Alberto

Magno y a Santo Tomás de Aquino. Alberto la inicia, Tomás de Aquino la realiza plenamente. La preocupación de Santo Tomás es una versión directa de Aristóteles, quiere un *Aristóteles histórico,* sin deformaciones, para elaborar con él un Aristóteles *secundum rei veritatem.* Tomás de Aquino no escoge a Aristóteles, entre los pensadores antiguos, por cuestión de simpatía o de afinidad temperamental, lo elige porque su pensamiento le parece capaz de resistir el *agua regia* de la filosofía: *la reducción a la evidencia de los primeros principios.* La versión directa de Aristóteles la realizan dos helenistas de su orden: Enrique de Brabante y Guillermo de Moerbeka. Sobre esta versión trabaja Tomás de Aquino, animado de genio y prudencia, la síntesis ideal de las verdades. Combate las dos direcciones medievales: la mística, que complica el problema de la distinción entre el orden del conocimiento natural y el sobrenatural, y el aristotelismo averroísta, que concluye en la contradictoria doctrina de la *doble verdad.*

c) La decadencia escolástica comienza propiamente después del esplendor tomista; no se debe ella, ciertamente, a la falta de cultivadores, sino a la de *cultivadores geniales.* Se descuidan las fuentes, preocupación esencialmente tomista, y se multiplican los compendios y resúmenes que anemian el pensamiento. Se abusa de la dialéctica y degenera la terminología en una jerga que obscurece el trabajo de la inteligencia. Ockham primero y Nicolás d'Autrécourt después, siembran los gérmenes del idealismo, dirección que caracteriza las épocas de decadencia filosófica. La inteligencia se siente impotente para conocer lo real y desemboca en el formalismo, en el análisis de representaciones sin posibilidad de verificación. Sólo el nombre de Capraeolus, *Princeps Thomistarum,* es digno de citarse en esta época que va desde el siglo XIII hasta el XV.

En este último siglo sólo hay tres estrellas de primera magnitud: Tomás de Vío, Silvestre de Ferrara y Crisóstomo Javelli, los tres religiosos dominicos. Es el primero el mejor comentador de la *Suma Teológica,* el segundo el mejor comentador de la *Suma contra los Gentiles,* y el tercero el más completo expositor de las doctrinas ético-políticas de Santo Tomás. Así se llega al siglo XVI y durante él se realiza el primer *renacimiento escolástico.*

d) La renovación escolástica tiene lugar en las escuelas españolas, Salamanca a la cabeza. Vitoria, Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza, Pedro de Fonseca, Francisco de Toledo son los grandes escolásticos del siglo XVI. En el XVII aparecen tres grandes figuras: Juan de Santo Tomás, *el segundo Santo Tomás,* Vázquez y Francisco Suárez. El siglo XVIII es nuevo período de decadencia, se olvida de nuevo a Santo Tomás y se descuidan las fuentes, tierra abonada de la tradición del pensamiento en donde germina la semilla de los genios auténticos. Sólo tres nombres ilustres cubren la época: Antonio Goudin, Silvestre Mauro y Billuart. A fines del siglo XIX surge de nuevo la escolástica: es la *nueva escolástica.* Se preocupa por despojarse de la *ciencia natural* de los antiguos, de los medievales y de los renacientes, ya periclitada, y por integrar una nueva síntesis con todas las verdades descubiertas por el trabajo de los pensadores de las más diversas escuelas. Liberatore y Zeferino González son los iniciadores; Desiderio Mercier define con precisión el designio de la renovación, y una constelación de pensadores surge para demostrar que el ideal escolástico, cuya culminación está en Santo Tomás de Aquino, es un ideal de todos los tiempos, nuevo y viejo, el ideal del género humano, que anhela una síntesis ideal de las verdades.

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, HENRI.—L'Evolution Créatrice. *Paris, Alcan,* 1907.

CASO ANTONIO.—Problemas Filosóficos. *México,* 1915.

" " —La Filosofía de Husserl. *México,* 1934.

CHEVALIER, JACQUES.—Bergson. *Paris, Plon,* 1926.

HUSSERL, EDMUND.—Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. *London, Allen and Unwin,* 1931.

KLIMKE, F., S. J.—Historia de la Filosofía. *Madrid, Labor,* 1947.

MARITAIN JACQUES.—Science et Sagesse. *Paris, Labergerie,* 1935.

" " —De Bergson à Thomas D'Aquin. Maison Française, *New York,* 1944.

MERCIER DÉSIRÉ.—Methaphysique Générale. *Paris, Alcan,* 1919.

THOMAE AQUINATIS.—Opera Omnia, Vol. XXV. In X Libros Ethicorum ad Nichomacum. Liber Primus. Lectio I.

XIRAU, JOAQUÍN.—La Filosofía de Husserl. *Buenos Aires,* 1941.

WELCH, P. E.—The philosophy of Edmund Husserl. *Columbia University Press,* 1941.

CAPITULO II

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

I.—Preliminares.

50. Definición. Por *Teoría del Conocimiento* entendemos la disciplina filosófica que tiene por objeto suministrar una explicación integral sobre el conocimiento: origen, esencia y validez del acto cognoscitivo.

51. Expresiones diversas. A menudo se emplean los términos de *epistemología, gnoseología, criteriología* y *metafísica del conocimiento* como sinónimos. Empero, no lo son.

a) *Epistemología.*—Se deriva de las palabras griegas *episteme,* ciencia; y *logos,* discurso. En realidad designa solamente la investigación teorética sobre la posibilidad válida de la ciencia; constituye una *teoría de la ciencia,* es decir, el estudio crítico de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias, con el fin de especificar su fundamento, su valor y su alcance objetivo.

b) *Gnoseología.*—Del griego *gnosis,* conocimiento. Así se designa la investigación sobre el origen del conocimiento. En los tratadistas clásicos la vemos usada como un sinónimo de *ideología* o averiguación sobre el origen de las ideas. No se trata en realidad de una genética de tipo empírico, de un análisis empiriológico del proceso del conocimiento; sino de

una elucidación acerca del papel que corresponde a los factores o elementos *a priori* y a *posteriori* en el origen de las ideas.

c) *Criteriología.*—Esta es una expresión cara a la escuela de Lovaina. Mercier introdujo los términos de *criteriología general* y *especial* para designar el conjunto de investigaciones sistemáticas y justificativas del conocimiento cierto. Pensamos que la expresión *criteriología* debe reservarse exclusivamente para designar el estudio de los criterios de verdad, es decir, de las notas distintivas del conocimiento verdadero.

d) *Metafísica del Conocimiento.*—La expresión es actualmente usada por los fenomenólogos de la escuela de Hartmann. Una *metafísica del conocimiento* vendría siendo, auténtica y originariamente, una búsqueda sobre la esencia del conocimiento; correspondería a la *crítica* de los autores escolásticos de las corrientes innovadoras del siglo XVI español, y que como es bien sabido la incluían como tratado de la *metafísica general*: el estudio del sér como inteligible, es decir, como objeto formal de la inteligencia, fundamento, éste, de la posterior justificación del conocimiento.

En suma, pensamos que la expresión *teoría del conocimiento* no es, en sentido estricto, sinónima de ninguna de las anteriores; ellas constituyen capítulos o tratados de una *teoría del conocimiento,* la que en rigor debe ser considerada como una introducción o prefacio a la *metafísica general,* como una disciplina filosófica de tipo especulativo, como una filosofía fundamental, que tiene por objeto formal la elucidación del conjunto problemático suscitado por la relación "sujeto-objeto", es decir, sobre el origen, esencia, validez y límites del conocimiento.

La expresión teoría del conocimiento no existía en el vocabulario filosófico francés, y aun en Alemania era rara hasta mediados del siglo XIX. El primero en emplearla en este país fué Reinhold. Según Benno Erdmann la usó Schopenhauer en un programa del curso lectivo de 1821-22, y Eduardo Zeller la consagró en su célebre lección de apertura en 1862: *Über Aufgabe und Bedeutung der Erkenntnistheorie.*

II.—Panorama histórico de las disputas gnoseológicas.

52. Desarrollo histórico de las investigaciones relativas al conocimiento.

Es un error considerar que los estudios referentes al conocimiento nacen con Descartes y sobre todo con Kant. Frecuentemente se repite, hasta el punto de haberse vuelto un lugar común en los textos de filosofía, que la evolución del pensamiento filosófico ha pasado por tres etapas necesarias: un período cosmológico, un período psicológico y un período crítico.

La humanidad en su evolución filosófica habría pasado por los mismos estados por los que pasa la evolución mental de la persona. El niño, se dice, se interesa primero por el mundo de afuera, por las realidades circundantes, por el cosmos; no es sino hasta una época posterior que descubre su propio mundo y adviene a la búsqueda interna; sólo en una tercera etapa hace el balance de la significación y del valor del conocimiento mismo. Pero esta consideración demasiado simple, nos revelaría, en todo caso, cuán difícil resulta reducir a un esquema la compleja evolución del pensamiento filosófico.

53. Los orígenes del problema. En sus comienzos la filosofía no es sino una cosmogonía, y por finalidad esencial persigue determinar el origen y la naturaleza del universo que habitamos. Pero en esta época se plantea un problema que prepara las bases a éste del que hacemos la historia: el problema del *devenir*. Contra la primacía del cambio se afrma después la permanencia, y de esta dualidad, que es cási la historia toda de la filosofía, se desprende el problema del conocimiento.

54. La Antinomía heráclito-eleática. Heráclito, el viejo y enigmático filósofo de Efeso, el *obscuro,* como lo llamó la posteridad; pensador hermético y esotérico, dió al problema del *devenir* un desarrollo extraordinario y privativo; el devenir mismo quedó como sér único, y en su perpetuo suceder, en su inconstancia y en su movilidad diluyó cuanto es permanente: el sér es apariencia.

La escuela de Elea fué fundada por Xenófanes, rápsoda ambulante de la *Sophia,* y defendida con apretada dialéctica por Zenón y por Parménides, a quien Platón llamó, en el diálogo que lleva su nombre, el Palamedes del pensamiento eleático: El sér es inmutable.

55. Los sofistas. Los sofistas fueron primero los *doctos* (Siglo VI, A. C.) y así se denominaba a los que se distinguían en el cultivo de una ciencia y en el arte de expresar su pensamiento. Más tarde, en el siglo V, los sofistas se vuelven maestros consumados en el arte de la palabra y de la discusión, y su prestigio reside en ser capaces de probar indiferentemente el pro y el contra, no considerando sino la ventaja de las diferentes tesis que pueden sostener. Los sofistas de esta época son los ancestros de los pragmatistas

modernos. Los principales entre ellos son Protágoras, Gorgias, Calicles e Hippias, y nos son conocidos por las páginas de Platón.

Protágoras de Abdera profesa el relativismo de la ciencia en esta fórmula célebre: El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto que no son. Gorgias Leontino llegó a Atenas en 427 A. C.; es el principal interlocutor de Sócrates en un diálogo platónico que lleva su nombre y que trata de la retórica. La doctrina de Gorgias es un nihilismo absoluto: a) —Nada existe; b).—Si algo existiera el hombre no podría conocerlo; c).—Aun cuando fuera posible conocerlo no podría ser mostrado y explicado a los otros.

Son estos negadores y estos retóricos sutiles los elementos subversivos del orden público, los que empujaron a Sócrates a buscar un fundamento sólido a la ciencia y a la moral. Platón los retrató de cuerpo entero en el Primer Hippias: "El sabio debe ser ante todo sabio para sí mismo. La medida de esta sabiduría es la mayor o menor cantidad de dinero que cada uno sabe amasar". ¡Expresión de profanadores de la sabiduría!

56. Sócrates. Sócrates, ciudadano de Atenas, maestro ejemplar de juventudes, supo amortiguar la inquietante oscilación de los pensadores de su tiempo, que alternativamente iban de la unidad intelectual a la multiplicidad sensible, o bien, de ésta, a aquélla. Pensó que de ninguna manera podría combatir a la sofística mejor que habituando a los filósofos a conducir su espíritu en contradicción, desde las sensaciones múltiples hasta las unidades conceptuales. Pero como la preocupación de Sócrates era la de los conceptos

morales, no construyó, en realidad, una teoría del conocimiento especulativo.

57. Platón. Representa Platón el intento decisivo de superar la *antinomia heráclito-eleática.* Este intento engendra la teoría de las Ideas. Las Ideas como principios *de ser* y *de conocer;* las Ideas como principios de realidad y como términos de conocimiento; las Ideas como realidades absolutas y como inteligibles puros. Fusión completa de la *metafísica* y de la *teoría del conocimiento.*

A Platón se le ha llamado pensador idealista. Esta es una denominación impropia; Platón representa el más realista de los pensadores antiguos: las Ideas son, para el discípulo de Sócrates, *seres reales.* El fenómeno es apariencia o ilusión, el individuo es reflejo o sombra, su ser es participado; la auténtica y prístina realidad es la Idea. Las ideas platónicas no son, como quieren los discípulos de Natorp, normas o leyes directivas del conocimiento especulativo; son, como unánimemente lo ha sostenido la interpretación tradicional, esencias ontológicas, realidades ejemplares, intemporales o inespaciales, *paradigmas,* modelos perennes, arquetipos eternos, en los que permanecerán posibles para siempre los individuos, y que entrañan el designio ontológico de lo múltiple y variable.

El conocimiento de las Ideas constituye el saber. El método de saber es la *dialéctica.* La *dialéctica* es un proceso ascendente. La inteligencia del filósofo, sometida a la *catharsis* y animada por el *pathos* eidético, asciende en vuelo desalado a la contemplación de las Ideas. De la *eikasia,* que es saber de penumbra, a la *noesis,* que es visión luminosa de lo inteligible. En el *Teetetes,* el *Sofista,* el *Parménides* y el *Sim-*

posio traza Platón con sublime maestría su teoría del conocimiento.

58. Aristóteles. Por muchos motivos debe ser considerado Aristóteles como un continuador de Platón, sin que esto signifique que el filósofo de Estagira haya descuidado la refutación de las audacias ontologistas de su ilustre maestro.

Aristóteles resuelve el problema del conocimiento estableciendo una ecuación entre el *inteligible* y el *universal.* Pero el concepto universal no es, para Aristóteles, como lo es para Platón, el resultado de una intuición ontológica de las Ideas subsistentes, sino la consecuencia de una abstracción del inteligible que la inteligencia práctica en las cosas sensibles que la experiencia nos entrega. Cumple así el factor sensible, en el conocimiento conceptual, el papel constitutivo que le negaba Platón siguiendo las doctrinas de Parménides.

Según la doctrina física de Aristóteles, todos los objetos que afectan nuestra sensibilidad están compuestos de un principio material, amorfo e indeterminado, de una forma especificadora que viene siendo un elemento ideal inmanente en los individuos. Es la forma o estructura tipológica que las cosas individuales realizan la que presenta los caracteres de universalidad de la naturaleza, puesto que su realidad ontológica desborda, por así decir, la realidad de los individuos en los cuales se multiplica. El sujeto de conocimiento recibe en las facultades sensibles la mostración cualitativa de las cosas individuales y por su facultad intelectiva abarca, en la imagen concreta, el elemento formal, librándolo de la circunscripción espacio-temporal que lo aprisiona en el seno de lo múltiple. El gran pensador del occidente clásico formula así una teo-

ría del conocimiento presuponiendo una física del concreto existente en la naturaleza.

59. Santo Tomás de Aquino. Es Santo Tomás de Aquino el más grande de los pensadores medievales de occidente y, sin disputa posible, el ejemplo viviente y el modelo perdurable del sabio según el orden de la sabiduría cristiana. En el decurso de una vida tranquila en su apariencia, en la quietud contemplativa de su celda, en la paz del claustro, en el austero cumplimiento de la regla dominicana, maestro de humildad y realizador magnífico de los más altos y aquilatados valores de la santidad cristiana, supo sembrar en la entraña de su siglo la audacia revolucionaria de su pensamiento y levantar la recia e inexpugnable ciudadela dialéctica de su sistema filosófico-teológico, que resistiría el embate secular de los errores y se pondría al servicio del Evangelio de Jesucristo, tanto en el orden doctrinal como en el orden de la caridad de la inteligencia.

Genio extraordinario, atleta vigoroso del pensamiento, autor de la más perfecta síntesis metafísica que haya sido concebida, Tomás de Aquino, comentado, combatido, defendido, con la inagotable y perenne actualidad de la verdad, es el único sol sin ocaso en los horizontes de la filosofía.

Recoge Tomás, en su siglo, la tradición platónico-aristotélica, la enriquece con el conjunto doctrinal de los Padres y de los filósofos árabes y judíos, y no limitándose al comentario conformista y literal, a la sola concatenación ecléctica de los textos, *repiensa* la sabiduría clásica de occidente, integrándola en pasmosa unidad sistemática, cuya evidencia se resuelve en la de los primeros principios: *reductio ad prima principia.* Esta es la fuente de su solidez intelectual.

60. Las bases de una metafísica del conocimiento.

En Santo Tomás existe una teoría completa del conocimiento, y no podría ser de otra manera, ya que toda filosofía y toda teología implican, como en diversos lugares explica el santo Doctor, la resolución de este fundamental problema: ¿Qué es y qué vale el conocimiento? Todo el opúsculo *De Veritate,* las lecciones dedicadas al comentario del Lib. III *De Anima* del filósofo de Estagira, amén de diversas cuestiones de ambas *Sumas,* se consagran a elucidar las cuestiones gnoseológicas.

He aquí el texto del *De Veritate* que perfila su posición gnoseológica: "En su aprehensión primera, la inteligencia, antes de conocerse a sí misma, conoce el ser o lo que es algo, aunque no lo conoce precisamente como *no-yo,* después, por reflexión, se conoce a sí misma, en su ser relativo e intencional, y entonces juzga el ser como distinto de sí misma, como *no yo;* he ahí la primera división del ser en objeto y en sujeto". *De Veritate,* q.1.a. I y IX.

La teoría del conocimiento nace, pues, como producto de un *reflectitur* que la inteligencia practica sobre su propio acto. Es a la luz de esta reflexión fundamental que la inteligencia alcanza los términos irreductibles y álteros que caracterizan la relación cognoscitiva, sujeto-objeto. La esencia del conocimiento no es un dinamismo constructivista, sino un devenir, un fieri: *"Fieri aliud in quantum aliud".* Actividad inmanente, proceso asimilatorio: *"Intellectus quodammodo fit omnia".*

Pero el conocimiento implica grados: la idea no se confunde con la imagen, ni el juego de la imaginación con el pensamiento. La imagen, el *phantasma,* es la materia de donde la inteligencia abstrae la idea. El pensamiento no es un

acto de la inteligencia pura, según lo supuso Platón, tampoco el simple resultado de la sensación, como lo pretendieron los epicúreos; es el resultado del trabajo común de la inteligencia y los sentidos: *"Intellectus est qui facit universalitatem in rebus"*.

61. Descartes. Los orígenes del idealismo. Representa Renatus Cartesius la iniciación del idealismo del *cogito*, la suspicacia atroz y torturante que recae sobre la existencia de las cosas, rasgo fundamental en el perfil del mundo moderno y que por sí solo traduce, según la expresión del profesor Maritain, la esclerosis de una civilización.

La duda cartesiana real y no fingida, universal y sin limitación, escéptica en su origen, pero metafísica en su secuela y dogmática en su finalidad, conduce a la suprema evidencia: el pensamiento. Todo se hace evidente *en* y *por* el pensamiento. *Cogito, cogitatio, cogitatum,* esto es lo indubitable. La *gnosis* matemática, la idea del método universal, marcó el destino de la filosofía moderna y trazó la trayectoria de la revolución cartesiana. En el célebre sueño de la noche inclemente de noviembre, a orillas del Danubio, descendió el espíritu de la *sabiduría geométrica, scientia mirabilis,* para entregar al soldado-filósofo la llave con la cual podría penetrar en la morada de las ciencias y poseer el oculto tesoro del entendimiento absoluto.

Los sentidos no tienen, en el conocimiento, sino valor pragmático. No conocemos sino ideas, ya que ellas son los objetos directos del pensamiento. El pensamiento se aprehende a sí mismo y aprehende la existencia del sujeto pensante. Por la idea de Dios concluyo que Dios existe. La existencia del Ser perfecto es la única que se demuestra por su idea.

Ahora bien, lo perfecto es necesariamente veraz, y su existencia, hecha evidente en la evidencia del pensamiento, se convierte en la garantía de la veracidad de la ciencia. El pensamiento se alcanza directamente en sí mismo; no depende de las cosas; no se modela en las cosas; sino en sus propias leyes internas. Mundo cerrado y absoluto es este mundo del pensamiento. La filosofía moderna se encerró en el círculo cartesiano, en la cárcel del pensamiento.

62. Locke y Condillac. Representa Locke la introducción del psicologismo empirista que caracteriza a la filosofía inglesa desde el siglo XVIII. Independientemente de su posición, que será analizada en el lugar respectivo, debe ser considerado como el creador de la *teoría del conocimiento,* o por lo menos como el emancipador de las cuestiones gnoseológicas del cuadro limitativo al que las tenía reducidas la filosofía clásica. El célebre *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* es una búsqueda fundamental de la naturaleza y posibilidades del conocimiento, y constituye un examen de las facultades de conocer, poseídas por el hombre, en tanto se ejercitan sobre los objetos que se presentan en ellas. El padre del empirismo psicologista considera que la investigación sobre el entendimiento es el estudio filosófico por excelencia, y basamento donde se edifica la legitimidad de la ciencia. Demuestra Locke, en contra de Descartes y de los innatistas de Cambridge, que no existen principios innatos en el espíritu del hombre, y que la teoría de las ideas innatas es una *hipótesis inconsistente.* En el comienzo, el alma es solamente como una hoja en blanco, "a white paper", una *tabula rasa,* según el adagio aristotélico. La experiencia, que es doble, sensación y reflexión, constituye el manan-

tial donde cobran su origen todas nuestras ideas. Nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos.

Pero a la vez que Locke señalaba el derrotero de la filosofía inglesa hacia los horizontes del subjetivismo antropologista, haciendo de la psicología la disciplina filosófica fundamental, otro filósofo del siglo XVIII representa en Francia la misma posición y marca análogas orientaciones. Queremos referirnos al Abate Condillac, preceptor del pequeño duque de Parma y autor de un libro de importancia extraordinaria en la historia del empirismo sensualista: *Le traité des sensations.*

La teoría del hombre estatua y la teoría de la idea general, constituyen la contribución de Condillac y Locke, respectivamente, a la estructuración de una epistemología empírica. En el fondo, el empirismo es una vuelta a Protágoras, al *anthropologismus specificus,* vencido siempre, superado siempre, ineludiblemente reducido al absurdo de la contradicción con el mismo argumento que en boca de Sócrates esgrime Platón en las páginas inmortales del *Teetetes.*

63. Kant y la actitud crítica. Si en Descartes solamente se encuentra el idealismo en germen, en Kant cobra su plenitud sistemática. Con el filósofo de Koenigsberg nace la crítica del conocimiento como la disciplina filosófica fundamental.

Como sería necio, pretender empequeñecer lo grande, debemos declarar categóricamente que Kant es uno de los más ilustres pensadores de todos los tiempos y que su *Crítica de la Razón Pura* representa una de las contribuciones más notables a la elucidación del problema del valor del conocimiento.

Kant proclama la intangibilidad de *las cosas en sí*. La materia del conocimiento, ofrecida mediante la intuición sensible, es informada por las categorías *a priori*: los objetos se constituyen, no se dan en la intuición. No tiene sentido preguntarse qué es el conocimiento; sino más bien debe interrogarse cómo son posibles las cosas en el conocimiento. La contribución kantiana es un *formalismo constructivista a priori*. La experiencia es tan sólo un punto de partida: "Todo conocimiento empieza en nosotros por la experiencia; pero no todo el conocimiento proviene de la experiencia". La forma del conocimiento es *a priori;* las ideas son leyes que hacen posible la constitución del objeto.

64. Direcciones contemporáneas. Kant marcó la importancia del problema crítico en filosofía, si bien con exageración tendenciosa. Los mismos tomistas debemos agradecer a Kant el habernos sugerido una búsqueda atenta, en las obras clásicas de nuestros autores, de los elementos numerosos, pero dispersos, para constituir con ellos una crítica del conocimiento en el sentido moderno de la expresión. Y es que el progreso de la filosofía no se logra solamente dentro de una escuela, sino más bien en la pugna y en la proliferación de los sistemas.

La vuelta a Kant de la filosofía alemana engendró los sistemas neo-kantianos. En el fondo se perseguía una exégesis congruente de los textos de la Crítica que se ofrecían como contradictorios. Así nacieron los *Kantfilologen*. ¿Qué son los noúmenos? ¿Son absolutamente nada? ¿Son absolutamente algo? ¿Constituyen solamente una idea limitativa? He aquí el enigma del noúmeno en lo más profundo de las profundidades de Kant y a cuya solución acuden el *realismo*

crítico de los filósofos de Wurzburgo y el *idealismo crítico* de los pensadores de Marburgo. ¿Messer o Natorp? ¿Quién es el auténtico y correcto intérprete del pensamiento de Kant?

De esta cárcel del pensamiento vino a libertarse la filosofía contemporánea con el advenimiento de la fenomenología. Edmundo Husserl, profesor en Gottingen primero y luego en Friburgo, discípulo de Francisco Brentano, representa una vuelta a la intuición para resolver los problemas de la filosofía. El auge de la fenomenología ha sido extraordinario; entraña, con su supremo recurso a la intuición de las esencias, una refutación y una superación definitiva del idealismo crítico de Kant y del empirismo psicologista de la filosofía inglesa. Los discípulos de Husserl, señaladamente Scheler y Heidegger, han orientado los problemas gnoseológicos hacia una axiología o teoría de los valores y hacia una metafísica de tipo existencialista. Constituyen, a nuestro modo de ver, una prueba de la insuficiencia del logicismo puro en filosofía. Husserl sucumbió a la tentación del idealismo: hacer de la filosofía una ciencia exacta, como la matemática, si bien en ésta "no todo es cristalino".

A las corrientes fenomenológicas debemos añadir las soluciones de los neorrealistas ingleses y norteamericanos, tales como Moore, Alexander, Perry, y advertir de paso la importancia extraordinaria que, en la formulación actual de una teoría del conocimiento, ha tomado el realismo tomista, en las diversas interpretaciones que han dado de él nuestros autores: realismo metódico de Gilson, realismo inmediato de Noel, realismo del objeto en Picard, realismo del cogito en Roland-Gosselin, realismo de la intuición abstractiva en Maritain, etc.

Las múltiples y diversas reflexiones que sobre el conocimiento han dado los filósofos en el decurso de los tiempos, y que hemos presentado en brevísimo bosquejo, serán el punto de partida de nuestras propias reflexiones en las páginas siguientes en donde intentaremos plantear del modo más preciso que nos sea posible la solución sistemática al problema fundamental de la filosofía.

III.—Fenomenología del conocimiento.

65. Qué es el conocimiento? Hay algo evidente, algo mostrado en la inmediatez de la conciencia, algo preteorético que desafía toda crítica y toda sutileza de sistema: hay en este *yo* meditante, en este *ego* que reflexiona, un poder de conocer, por el que aprehende, capta, se incorpora lo que no es, y apoderándose de ello lo vuelve suyo. Algo se ofrece como extraño, algo es *no yo,* algo se muestra como áltero; mas a su contacto con el *yo* se determina en éste una modificación profunda: el *yo* que ignora se ha convertido en el *yo* que sabe. Luminoso misterio del conocimiento que provoca, en la obscura intimidad del ser del meditante, un hondo temblor metafísico.

Conocer es volver inmanente lo que como trascendente se muestra, incorporar a esta esfera íntima e inmediatamente dada que es el *yo,* otra esfera que se apresenta con el carácter de alteridad, irreductible en sí misma: la esfera del *no yo.* Un sujeto y un objeto que se ponen en contacto, una nupcia inefable y misteriosa que tiene término en la producción, en el engendro de lo conocido. Porque algo nace

en el acto de conocer: en la entraña misma del *yo* se engendra el *no yo*; pero de tal suerte, que a pesar del engendro, el *yo* y el *no yo* conservan su irreductible alteridad. *Fieri aliud in quantum aliud,* volverse otro en cuanto otro, devenir el objeto respetando el carácter de objeto; cognoscente y cognicional en unidad y en diversidad. Nupcia desconcertante en la cual la amada, a pesar del engendro, sale intacta de los brazos del amado. Algo nace en el conocimiento, algo se pone en relación, y algo se capta, y la lingüística, que es un precioso catálogo de intuiciones inmediatas, lo confirma a su vez. Conocer, de las raíces latinas *cumnasci,* indica, por modo excelente, el nacimiento de algo nuevo, engendro que resulta de la puesta en contacto, como hemos venido explicitando, del sujeto y del objeto, engendro que es el mismo objeto cognicional en el estado de objeto conocido, y las expresiones comprehender, *comprehendere* y aprehender, *aprehensio,* postulan la aprehensión, la captación, el asir, por parte del sujeto, algo que no es sujeto.

El cognoscente, en efecto, se distingue del no cognoscente en que éste sólo posee su forma propia, el "círculo de su existencia", como diría Fichte; mientras que el cognoscente es capaz de participar de la "forma" de las otras cosas, del "círculo de la existencia de otro", para emplear la expresión del mismo filósofo, por lo que Tomás de Aquino, explicando el principio aristotélico "el alma es en cierto modo todas las cosas que conoce", dice que la naturaleza del no cognoscente es más limitada y más restringida que la del cognoscente, y ésta es más amplia, más extensa, de donde se sigue que el conocimiento es perfección para el sujeto que conoce. El conocimiento no implica la acción sobre un objeto, ni la producción de un término, sino el logro de la pleni-

tud del sujeto mismo. El conocimiento no es acción transitiva, no es expansión de una cosa interior que vaya a modificar las cosas exteriores; es acción inmanente, a saber, una acción que permanece encerrada en el cognoscente y cuya finalidad es perfeccionarlo.

"Con razón, explica el gran Doctor del siglo XIII al comentar al Estagirita en su lecciónn XIII del libro III *De Anima,* se ha comparado el sujeto cognoscente a la mano, porque la mano es el órgano de los órganos, o el instrumento de los instrumentos: la mano ha sido dada al hombre para suplir en él a todos los órganos que han sido repartidos a los demás animales, para atacar, para defenderse o para suplir en él todas las formas de los seres, de suerte que por su alma, el hombre es casi todo ser, pues el entendimiento es una potencia capaz de recibir en sí todas las formas inteligibles; el sentido es una potencia capaz de recibir todas las formas sensibles. Así, pues, en tanto que el alma es capaz de recibir en sí todas las formas, todas las imágenes de las cosas sensibles e inteligibles, el hombre es, por el alma, bajo cierto aspecto, todas las cosas".

El análisis fenomenológico me revela el conocimiento como una realidad de segundo grado, es decir, como una relación entre dos términos irreductibles y álteros, que empero se unen más estrechamente que la materia y la forma en la substancia, según decía Averroes comentando a Aristóteles en el 5, III, *De Anima.* "Son más uno que la materia y la forma en la substancia" (*magis unum quam materia et forma*).

Los términos de la relación cognoscitiva los alcanzamos en una vuelta sobre nuestro propio acto de pensar. Cuando la inteligencia vuelve sobre su propio acto, descubre la dis-

tinción correlativa de los factores o elementos del acto cognoscitivo, y a la vez alcanza la visión directa, inmediata e indubitable del *ser inteligible,* es decir la relación del entendimiento y del ser real. Esto ya lo había visto Tomás de Aquino en el *De Veritate*: *Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem.*

A reserva de justificar más adelante esta conclusión crítica, que se desprende manifiestamente de la descripción fenomenológica, resumamos los datos que ésta nos entrega.

Cuando el entendimiento vuelve sobre su propio acto descubre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. El círculo del sujeto es lo inmanente, el círculo del objeto es lo trascendente; pero lo trascendente se vuelve inmanente conservando su trascendencia y alteridad. Misterio aparente del conocimiento que el idealismo se ha empeñado en evitar acudiendo a una solución cómoda y fácil; pero violatoria de la intuición inmediata, y que más adelante tendremos oportunidad de refutar. En resumen, cuando conozco, lo que conozco está en mí; pero con realidad distinta a como es en sí; lo que conozco lo soy; pero el modo como lo soy es distinto de lo que soy y distinto también de lo que es en sí.[1]

66. La fenomenología del conocimiento de Hartmann.

Nicolai Hartmann es un *evadido* de la cárcel idealista. Fué discípulo de Cohen y de Natorp y profesó en la Universidad de Marburgo, centro del idealismo neo-kantiano, del *legalismo lógico de la conciencia objetiva.* Para nosotros representa

1.—Ives Simon, *Introduction à l'Ontologie du Connaître,* pág. 18.

la más sólida posición del movimiento fenomenológico. Su obra capital, la que marca una ruptura con su escuela es, según expresa Gurvitch, la intitulada: *"Los Principios de una Metafísica del Conocimiento. (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis).*

La analogía con la doctrina ideo-realista de Santo Tomás se hace evidente en el planteo de la doctrina del conocimiento. "La descripción del fenómeno del conocimiento, tal como se ofrece inmediatamente antes de toda interpretación debida a cualquier punto de vista filosófico, debe ser la primera etapa de toda epistemología" (Cit. de Gurvitch). La filosofía, explica el fenomenólogo alemán, debe partir de *lo más dado;* porque debe privar para el filósofo la consecuencia de los problemas frente a la consecuencia de los sistemas.

Fundados en la descripción fenomenológica, atendiendo a la realidad del problema mismo, *al máximo de lo dado,* encontramos:

a).—El conocimiento es una relación entre dos elementos irreductibles: el sujeto y el objeto. El sujeto no conoce el objeto sin trascenderse y sin volver sobre sí mismo. Mas el objeto de conocimiento no sufre modificación alguna.

b).—La esencia del conocimiento consiste en la relación de un sujeto y de un objeto, en la que el objeto es determinante y el sujeto es determinado, determinación que consiste en la representación del objeto en el sujeto.

c).—Todo conocimiento implica una referencia a un contenido que está más allá de la relación objeto-sujeto: es el transobjeto.

d).—Existe una tensión perpetua entre el *objectum* y el *objiciendum,* entre el objeto conocido y lo desconocido en el objeto.

Este es el problema que ofrece la descripción fenomenológica del acto de conocer. Lo que Santo Tomás y sus comentadores vieron con profunda lucidez y expresaron ser una aparente antinomia, Hartmann lo denomina *aporética del conocimiento.*

¿Cómo el objeto puede determinar al sujeto si es trascendente a él? ¿Cómo puede el sujeto concebir lo transobjetivo si le es desconocido? ¿Cómo se supera el sujeto y hace inmanente el contenido trascendente? La única respuesta la encuentra Hartmann acudiendo a la ontología. Esta actitud de Hartmann lo hace superior a sus maestros de Marburgo y al fundador de la fenomenología. Lo que Santo Tomás vió luminosamente en el siglo XIII es lo que ve, con magistral penetración, el filósofo alemán contemporáneo. "La buscada relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento es la que une dos manifestaciones igualmente reales del ser. La relación entre el sujeto y el objeto, es ella misma una relación ontológica y en la inmanencia de esta relación en el ser, es donde hay que buscar la solución". (op. cit.) El problema del conocimiento no es psicológico, ni lógico, sino esencialmente ontológico o metafísico. Aristóteles y Santo Tomás también lo consideraron así. El ser es común al objeto y al sujeto. Empero, Hartmann y Santo Tomás, análogos en lo concerniente al respeto profundo que guardan por la intuición inmediata, difieren profundamente en la interpretación, como lo veremos más adelante. No obstante, la perdurable vitalidad de la *filosofía perenne* se hace manifiesta en esta declaración del pensador alemán: "La tesis copernicana de Kant está en sí misma más acá del idealismo y del realismo; debe ser admitida por la ontología del conocimiento encerrando la relación entre el objeto y el sujeto en el ser".

Esto quiere decir que las categorías que rigen al conocimiento y al objeto de conocimiento son idénticas, no porque el sujeto constituya los objetos, sino porque objeto y sujeto están encerrados en el círculo del ser. Aristóteles había dicho, y Santo Tomás explicado en el "De Veritate", que las categorías son *modos del ser* y expresan la manera especial, suprema e irreductible a otra, *del ser del ser.*

IV.—El origen del conocimiento.

67. Etapas del Conocimiento. Pero si es evidente que conocemos, también es innegable que conocemos por etapas, con ritmo progresivo, con marcha ascensional. *"Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis"*. "La cosa conocida está en el que la conoce según la capacidad que éste tiene para conocer"; de donde las distintas clases de conocimiento: sensitivo e intelectual.

68. Primera etapa. El papel de los sentidos. Nuestra visión de las cosas es extensiva y material, visión de superficie, de singularidad concreta. Se trata de una mostración de periferia, alógica e incomprensible, diríamos: enigmática. Los sentidos, aparatos de alcance restringido, son los medios instrumentales en virtud de los cuales recibimos la primera información de lo real, reseña no despreciable, ciertamente, porque como dice Aristóteles, constituye el origen de todo saber, pues la inteligencia, por alto que llegue, jamás abandona su contacto con la sensación, motivo, ocasión, razón de la intelección. Si algún sentido hace falta, necesariamente hace falta la ciencia correspondiente: *"Nihil*

est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse".

La representación sensible, sea sensación, o percepción o imagen, "phantasma", es siempre producida por la acción inmediata y actual de las cosas.

Como éstas, es concreta e individual; nos entrega intencionalmente, en *immutatio,* la singularidad presente, las cualidades físicas determinadas en tiempo y lugar, con los caracteres del *aquí* y del *ahora, hic et nunc.* La representación sensible dice siempre relación con lo cuantitativo y con lo sucesivo, se encuentra necesariamente vinculada al tiempo y al espacio.

En resumen: el objeto de la representación sensible es contingente, singular, variable, pasajero, alógico; corresponde al mundo de Heráclito, al mundo de lo que nace y muere, "de lo que hoy es y mañana no es", como dice Platón en el Banquete. El dato sensible está constituído por la multiplicidad de las cosas individuales y cambiantes y esta es la razón por la cual la sensación, relativa al sujeto que siente, jamás podrá constituir la ciencia, pues fundar en la sensación la verdad, es caer en la contradicción del *"anthropologismus specificus",* error puesto de manifiesto en las páginas inmortales del *Teetetes,* y definitivamente sepultado ante la crítica demoledora e implacable del más grande pensador de nuestro tiempo: Edmundo Husserl; pero es ella, la sensación, indudablemente, causa parcial del saber científico, y su multiplicidad se unifica y su devenir se inmoviliza por obra de la inteligencia. De la movilidad hace la inteligencia una permanencia: la substancia; de la multiplicidad individual, hace una unidad: la esencia. Analicemos este poder extraordinario de la inteligencia.

69. Segunda etapa. La vida propia de la inteligencia.

La inteligencia es una facultad mediante la cual se capta la razón de ser de las cosas, virando de lo mostrado y ofrecido en la intuición sensible, al determinante tipológico, a la estructura eidética, al condicionante ontológico, al inteligible, a la esencia intemporal e inespecial que ha hecho posible la multiplicidad exhibida en la fragilidad espacio-temporal de lo realizado *aquí* y *ahora*. La inteligencia es una facultad que lee la razón de ser de las cosas, razón que constituye su ser mismo, su propia entidad quiditativa. *Intus-legit; intus-legere,* leer penetrando en las cosas; *intellecta, intus-lecta,* comprender las cosas penetrando en su razón de ser.

El ser no es, en efecto, un sensible como el color o como el sonido, o como el calor; es algo más profundo y más trascendental. El ser no es el *fenómeno,* no es lo aparente, no es un *sensibile per se;* es tan sólo un *sensibile per accidens;* pero fundamentalmente un inteligible, un *intelligibile per se.* Los fenómenos no son sino manifestación externa de lo inteligible, con toda propiedad los designa la fenomenología contemporánea como *fenómenos-mostraciones* (en la clasificación que de los fenómenos hace Martín Heidegger) y es en este *crepúsculo de lo creado,* en esta *penumbra de lo sensible,* para emplear una expresión tan cara a Santo Tomás de Aquino, donde la inteligencia aprehende, en la inmediatez de su acto propio, en un contacto vivo, con visión iluminadora y transverberante, la realidad en su auténtica pristinidad ontológica.

Pero procuremos analizar más de cerca esta visualización penetrativa, intensiva del ser, como la denomina Ives Simon en una bella página de su *Ontologie du Connaître,* porque ella nos explicará todo ejercicio posterior de la inteligencia y porque ella es el fundamento mismo de las normas

del pensar, que lo son porque se imponen a la cogitación para regularla, como leyes del ser, como principios primeros ontológicos, meta-lógicos y ultra-fenomenales.

¡Cosa grande y sublime es la inteligencia! Ella ha sido dada al hombre, como decía Boecio, para que éste pueda entrar en comunicación íntima con lo que le circunda. Porque vibrar al unísono de lo real, es la función principal de la inteligencia, la que absorbe todas sus energías y la consagra como generadora de las ciencias.

La inteligencia no se desenvuelve entre *idealidades imaginarias* y *naderías brillantes,* como creyeron los empíricos; no vive de lejanos recuerdos, de reminiscencias que la ocasión provoca, como dijeron los platónicos; tampoco es la facultad creadora que realiza el universo suscitándolo de su propia superabundancia, convirtiéndolo en proyección de sí misma, constituyendo la diversidad de las cosas como las arañas entretejen la urdimbre de sus telas hilando de su propia entraña. La inteligencia es facultad recreadora, generadora, diríamos con propiedad, porque ella engendra en sí misma, *in intentio, in intentione,* el mundo que contempla, la realidad transobjetiva y ultrafenomenal de las esencias. Ella se proporciona a sí misma sus objetos; en ella y dentro de ella se alcanza lo real, ella asimila lo inteligible realizado como múltiple en la naturaleza, desexistenciando lo existente y profiriendo en el santuario de su intimidad la voz inteligible, el verbo conturbador del espíritu: el *cogitatum.* Ella podría decir lo que decía la madre de los Gracos mostrando a sus hijos: "estas son mis joyas", porque los pensamientos, que por algo se llaman conceptos, son los hijos de la inteligencia.

La inteligencia, en el ejercicio de su acto propio, se adentra en la intimidad de las cosas; no se detiene, como el co-

nocimiento sensible, en las cualidades exteriores, mostratorias y exhibitorias. La naturaleza específica de la inteligencia, aquello que la hace *potencia sui generis,* es este trascender el fenómeno, este trasponer los umbrales de lo alógico, este develar el *ens absconditum,* el ser escondido en el misterio desconcertante del devenir. Lo que los sentidos me revelan lo conozco; pero no lo comprendo, no lo entiendo; *non intelligo, non intus lego.* El conocimiento intelectual, *quibus est intellectus,* por el contrario, penetra hasta la esencia de las cosas, alcanza el ser inteligible que asimila y engendra en sí mismo en una *immutatio spiritualis.* "El objeto propio de la inteligencia humana, explica Santo Tomás de Aquino, es la misma esencia o quididad de las cosas sensibles que alcanza, por lo menos, confusamente."

Y cuán cierto es lo que dice Santo Tomás en este texto; porque el uso necesario de nuestro órgano corporal debilita la inteligencia y hace que no pueda percibir la luz inteligible en su fuente misma, sino en la penumbra de los. sentidos. Con cuanta razón el "maestro de los que saben", Aristóteles de Estagira, la compara, en el Cap. 1, del Lib. 11 de la *Metafísica,* al ave nocturna cuya vista no puede soportar el esplendor de la luz del sol y sólo comienza a ver al caer de la tarde, a la hora del crepúsculo.

No necesitamos demostrar que la inteligencia humana no goza de la visión exhaustiva de las cosas, ni contempla las esencias en el esplendor inmóvil de su pura inteligibilidad; pues por su vinculación a un cuerpo, y por estar en cierto modo, y aunque extrínsecamente subordinada a las exigencias de la fisiología, carece de eso que el profesor Maritain ha llamado "el angelismo del conocimiento".

Mas a pesar de su debilidad, es evidente que nuestra inteligencia aprehende en la sombra de las cosas sensibles el ser inteligible y sus principios fundamentales, como capta el sentido de las palabras sin detenerse en la forma de las letras. Se trata de una irresistible evidencia, evidencia que vive implícita en el lenguaje mismo, y ella es que la inteligencia está conformada para conocer alguna cosa, y ¿no, acaso, la noción de ser es la misma noción de realidad, y no, acaso, el principio de contradicción es ley de lo real y no solamente ley del pensamiento? Lo absurdo no sólo es lo *inconcebible,* también es lo *irrealizable.*

La inteligencia no se concibe sino en relación con el ser inteligible, como la vista no se concibe sino en relación con el color. Nada es inteligible en las tres operaciones de la inteligencia: la concepción, el juicio y el razonamiento, sino en relación con el ser. Resulta un puro absurdo dudar de la validez ontológica de la inteligencia y de sus operaciones; empeñarse en ello es convertir a la inteligencia en algo ininteligible: la inteligencia sin relación al ser inteligible, es la inteligencia de lo no inteligible. Porque sostener que en la intelección el *pensamiento* es lo conocido y no el medio de conocer algo distinto del pensamiento, es admitir que la representación no es relativa a un representado, lo que se reduce a afirmar que la representación no representa, y que el pensamiento es a la vez representación y no representación.

V.—La doctrina intelectualista y el origen del conocimiento.

70. El Intelectualismo. El intelectualismo es la doctrina gnoseológica formulada por Aristóteles y por Tomás de Aquino, y constituye una de las posiciones clásicas en relación con el problema del origen de las ideas. En el origen de éstas admite dos factores: uno es a *priori*, el otro es a *posteriori*. El factor a *priori* es la facultad de entender, la potencia intelectiva; el factor a *posteriori* es la experiencia sensible. No hay en el entendimiento nada que antes no haya pasado por los sentidos, excepto el entendimiento mismo. Esta es la fórmula del intelectualismo aristotélico-tomista. El acto intelectivo es una iluminación, es una especie de función creadora; del fondo penumbroso y entenebrecido de la sensación, del caos de la experiencia en bruto, surge espléndida y magnífica, pura y fecunda, la idea abstracta y universal: *similitudo luminis increati*.

71. Las dos facultades de conocer. Ya hemos explicado las etapas del conocimiento: sensible o *concreto-fenoménico;* universal o *abstracto-eidético*. El intelectualismo establece la formal distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El conocimiento sensible, explica Santo Tomás comentando al Estagirita, solamente alcanza las cosas singulares, los seres de la naturaleza en su aspecto extensivo y superficial, mostratorio y exhibitorio de la fenomenicidad y puramente indicativo de lo ultra-fenomenal. La representación sensible siempre es producida por la acción inmediata y actual del sensible externo.

Como éste, es concreta e individual, nos entrega intencionalmente, en *immutatio,* la singularidad presente, las cualidades físicas determinadas en tiempo y lugar, vinculadas a lo cuantitativo y a lo sucesivo. La inteligencia está ordenada al conocimiento del universal; horada la periferia y alcanza la entraña y el corazón de lo real.

La primera facultad cognoscitiva se ejerce mediante un órgano corporal, y es connatural a esta facultad conocer las cosas que tienen ser intrínsecamente vinculado a una porción de materia, y de allí que por el sentido no se conozcan sino las cosas singulares. Pero la otra facultad cognoscitiva no ejerce su actividad con sujeción intrínseca a algún órgano corporal, y en virtud de su operación abstractiva nos es dado conocer las cosas *in universale,* desprendidas de su signación material. La operación específica de la inteligencia u operación intelectual se llama también acto mental, del latín *metire,* medir, por lo que acertadamente dice el Aquinatense: "*Intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia*".[2]

72. El problema del Intelectualismo. El dato de la experiencia es caótico y alógico, en sí mismo impensable; empero, la inteligencia es capaz de trascenderlo y captar su razón de ser. El dato sensible se resume en el *fantasma,* es decir, en la imagen o representación sensible; es en ella que la inteligencia ve la esencia, la abstrae ideatoriamente y la enuncia o concibe. Como la esencia es la cosa misma, el ser en tanto inteligible, es fácil comprender que el concepto o idea lógica no constituye el término *quod,* sino solamente el término *quo* de la intelección. Con esto quere-

2.—*De Veritate,* 26, 1.

mos dar a entender que aquello que la inteligencia conoce no es propiamente la idea, sino la cosa misma. Defendemos en esto la exégesis de Jacques Maritain y creemos en la propiedad del término que ha introducido en nuestras escuelas: "intuición abstractiva". Es cierto que el concepto es *terminus in quo;* pero su mediación de continente no impide que la inteligencia alcance, por modo inmediato, la esencia, *terminus quod,* a la que el concepto tiende y se refiere. En estricto sentido tomista, los conceptos no son copias o pinturas de las cosas en las cuales la inteligencia alcanza las cosas mismas. El concepto no es un intermediario entre la inteligencia y la realidad, como frecuentemente lo afirman muchos comentadores de Santo Tomás; el concepto es el engendro de la cosa misma en el seno de la inteligencia; *terminus in quo,* decimos, en cuanto es el continente de la esencia hacia la cual apunta. Maritain no hace, por otra parte, sino reafirmar la interpretación complutense: *"Nec enim prius attingitur conceptus, et deinde objectum, sed in ipso immediate res cognita attingitur".* [3] No se alcanza el concepto y en él el objeto; lo que inmediatamente se alcanza es la cosa conocida. Se trata de una intuición intelectiva, de una auténtica visión de las esencias; pero que implica una develación de la forma, una *abstractio formalis,* una abstracción ideatoria, para emplear el término puesto de moda por los fenomenólogos, una intuición abstractiva.

Pero el problema del intelectualismo surge cuando debe explicar cómo de una representación concreta de lo material singularizado, se abstrae la esencia y se le enuncia o expresa bajo su formal razón de universalidad. Es bien claro que nuestro espíritu percibe y conoce bajo la razón expresa de

3.—Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus,* vol. 4, p. 94 de la Ed. Vivès.

universalidad los mismos objetos que percibió antes por el sentido, bajo la razón de singularidad. Esto es suficiente para demostrar que la inteligencia realiza una transformación objetiva, en virtud de la cual, el objeto pasa de ser *inteligible en potencia* a ser *inteligible en acto.*

Con su precisión acostumbrada resume así Santo Tomás el problema que debe resolver el intelectualismo: "Recibimos nuestros conocimientos de las cosas sensibles; mas, como lo sensible no es inteligible en acto, hay que admitir en el alma, además del entendimiento formalmente inteligente, una virtud activa que abstraiga de los fantasmas las especies inteligibles". [4] En suma: es preciso admitir en la inteligencia humana, pura *potentia in ordine intelligibile,* algún factor capaz de realizar este paso de la potencialidad a la actualidad.

73. El Dato de los sentidos. El dato de los sentidos es necesario para que se realice la intelección. La sensibilidad cognoscitiva o perceptiva tiene por objeto propio y directo percibir las modificaciones o cualidades de los cuerpos. Divídese en externa, que comprende los cinco sentidos externos y en interna o sensorio común, que realiza la síntesis perceptiva de los sentidos externos. Es objeto de la sensibilidad externa: la *captación* de alguna cualidad o modificación singular de los cuerpos producida en órganos determinados. La actividad mediante la cual se realiza la *captación* se llama sensación, es, decía Aristóteles, el acto del sentido: *sensatio quasi sensum actio.* El objeto de la sensibilidad interna: percibir de manera concreta y distinta las varias sensaciones que se realizan mediante los sentidos externos.

4.—*Spiritualibus Creaturis,* a. 10.

Como el proceso del conocimiento es enteramente comparable a un proceso de asimilación, en cierto modo implica, como éste, una homogeneidad del asimilado al asimilante. Los sentidos vienen siendo un puente entre la materia y el espíritu; su misión es transformar lo material en *especie simple,* permaneciendo ellos mismos compuestos y materiales. Aristóteles afirmaba que el objeto propio de nuestro intelecto es la naturaleza de los cuerpos; pero ella sólo es real y naturalmente cognoscible en el cuerpo físico. Por otra parte, como los inteligibles se ofrecen a nuestra consideración revestidos de formas sensibles, resulta imposible adquirir la ciencia sin hacer uso de los sentidos y, además, es imposible evocarla sin hacer intervenir las imágenes. Pero como mientras éstas se conserven como tales, no pueden introducirse en la facultad del alma, apta para recibir los inteligibles, *potentia in ordine intelligibile,* es necesario recurrir, según decíamos, a una *virtud agente,* que, operando abstractivamente, haga inteligible en acto lo que solamente es en potencia. [5]

74. La intelección o acto ideatorio. Así como la materia prima, según más tarde lo veremos, es una pura potencia en el orden del ser, corpóreo o substancia corpórea, la inteligencia lo es también en el orden del conocer y por ello, para inteligir, necesita recibir la determinación por parte de un objeto inteligible: la esencia o determinante cognicional. El dato de los sentidos, según acabamos de ver, no es un inteligible en acto, no es un pensable actual; en la concretidad de la experiencia sensorial el inteligible se encuentra meramente en potencia; de aquí que sea necesario acudir a una función agente de la inteligencia, el *intellectus agens,* que

5.—Robles, *Esquema de Ontología Tomista,* III, Filosofía y Letras, Nº 5.

haga pasar al inteligible de la potencia al acto y que lo capacite para informar la potencia intelectiva. Esta es la doctrina aristotélica; veamos ahora cómo la explica Santo Tomás.

Mientras las imágenes de las cosas, transmitidas por los sentidos, se conservan como imágenes, es decir, como *fantasmas,* no pueden introducirse en la facultad del alma apta para recibir los inteligibles y que se llama *entendimiennto posible.* No pueden ser admitidas por esta facultad, sino en tanto que están revestidas, en cierto modo, de una semejanza con el entendimiento, y hayan llegado a ser concepciones intelectuales en acto, y por lo tanto inteligibles. La actualidad del inteligible en la inteligencia se determina, en consecuencia, por la virtud llamada *entendimiento-agente.* Por esta razón no se puede decir, como quieren los empiristas de diversos matices, que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual; sino más bien, que el conocimiento sensible es, en cierto modo, la materia de la causa. *"Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiat intelligibilia in actu, per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio, sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae".* [6]

El entendimiento agente abstrae la esencia de su revestimiento fenoménico, de su limitación singular, mostratoria y evanescente; capta, y en cierto modo apresa, el constitutivo formal, el tipo ideal realizado *hic et nunc.* No se trata, empero, de una mera abstracción isolativa, sino de una auténtica abstracción ideatoria. Es necesario darse bien cuenta, sin embargo, que la intelección, el acto ideatorio propiamente dicho, no reside solamente en la captación de la esen-

6.—I. P., Q. 12, art. 4.

cia, en la mera función agente, sino fundamentalmente en la expresión, en la mención, en cierto modo en el engendro intencional de lo captado.

La especie inteligible elaborada por el entendimiento agente y recibida en el posible no es sino el objeto impreso en la inteligencia; la intelección, el acto intelectual, no reside en la recepción de la idea (especie impresa) sino en la expresión del verbo (especie expresa). Con todo, debemos distinguir el acto intelectual o intelección, que fundamentalmente es, según hemos dicho, la expresión del verbo, de este mismo verbo en cuanto ya expresado, puesto que entonces es un objeto lógico, objeto intencional, término de la intelección.

75. Glosa de expresiones. "Es el *entendimiento agente,* dice Hugon, O. P.,[7] como un sol encendido en la cúspide de nuestra alma para verter su luz sobre las dos laderas: ilumina la vertiente que mira al mundo sensible con su acción sobre los fenómenos obscuros de la imaginación, y con su influencia en el entendimiento pasivo, llena de luz la otra vertiente que hace cara a las riberas de la eternidad".

El entendimiento posible, *intellectus possibilis,* también llamado *passivus, passibilis,* es denominado así porque está en potencia relativamente a las especies inteligibles que le vienen del entendimiento agente, y es él quien comprende por medio de estas especies.[8]

Mientras las imágenes de las cosas trasmitidas por los sentidos, se conservan como imágenes, no pueden introducirse en la facultad del alma apta para recibir las ideas, que se llama entendimiento posible, según acabamos de ver. No

7.—*Cursus Philosophiae ad mentem St. Thomae Aquinatis.*

8.—Mellinio-Villa, Vocabulario de Términos Escolásticos, *Intellectus.* Guadalajara, Méx., 1879.

pueden ser admitidas por esta facultad sino en tanto se revisten de semejanza con el entendimiento, llegando a ser concepciones intelectuales, y por lo tanto, inteligibles en acto. Esto se hace por la facultad denominada entendimiento agente, según lo hemos explicado insistentemente para evitar equivocadas interpretaciones.

VI.—La doctrina formalista y el origen del conocimiento.

76. El formalismo. El autor del formalismo apriorista es Immanuel Kant, filósofo alemán del siglo XVIII. Nació en Königsberg el 22 de abril de 1724 y bajó al sepulcro, ascendiendo a la inmortalidad de los próceres de la inteligencia, en 1804.

En 1716 Leibnitz moría; un año después desaparecía Malebranche. Berkeley continuaba la tradición metafísica. En Francia estaba en su apogeo la filosofía del iluminismo. La austera meditación filosófica de los medievales, solitaria actitud de gabinete y de celda monástica, habíase transformado en asunto de salón y de gaceta. La vida filosófica era "pose" de sociedad y entretenimiento mundano. Alemania, petrificada en su tradición feudal, vivía en el pietismo.

En 1740 sube al trono de Prusia Federico II y uno de sus primeros actos consistió en dar posesión a Wolff de la cátedra de Halle. Este rey soldado, libre pensador, amigo de Voltaire, fervoroso de la música, que hizo de Postdam un centro de reunión para los intelectuales de su tiempo, fué a la vez un rey filósofo. "Corresponde a los filósofos, decía,

enseñar al mundo y guiar a los príncipes. Los filósofos deben pensar con lógica, nosotros los reyes debemos actuar con lógica". Este fué el príncipe que creó para Kant una cátedra en Königsberg.

El 21 de agosto de 1770, en el gran auditorio de la Universidad de Königsberg, *horis matutinis et pomeridianis consuetis,* el *magister* Immanuel Kant presentó a la pública disputa una disertación académica, tal y como lo prescribía el reglamento universitario: *"Proloco professionis ordinariae logicae et metaphysicae rite sibi vindicando"*. Entonces contaba con 47 años, y desde el año de 1755, durante el cual recibió el doctorado y la habilitación, había esperado pacientemente largos años, sujeto a las tribulaciones y amarguras del *Privatdozent,* para llegar a este día en que por vez primera subía la escalinata de la cátedra de filosofía de la más célebre universidad de Prusia. Kant había llegado tarde; no fué un genio prematuro, ni tampoco un forzado por las circunstancias. Su creación filosófica es obra de su madurez y de su paciente y sólida meditación. A forjarla, consistente y sistemática, influyó, sin duda, la austeridad y dureza de su propia vida. Fichte pudo decir en 1794 lo que después fué verdad para Alemania: "La filosofía de Kant no es sino un grano de mostaza; pero llegará a ser un árbol que cubrirá a la humanidad entera". "Todavía en 1912, dice Gurvitch, en *Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana,* cuando se festejó el sexagésimo segundo aniversario de Hermann Cohen, el comentarista más calificado de las tres *Críticas* de Kant y el jefe de la escuela de Marburgo, todas las revistas filosóficas alemanas hablaban del neo-kantismo como el movimiento más visible y de más profunda influencia sobre la filosofía alemana contemporánea". Muy pronto, y gracias a las in-

vestigaciones de Husserl y su escuela, esto iba a dejar de ser verdad. La profecía de Fichte había periclitado aún para Alemania. Hoy se considera casi unánimemente que el kantismo y el neo-kantismo son posiciones definitivamente superadas.

Ya hemos dicho que a la lentitud de su carrera académica corresponde la eclosión tardía de sus ideas personales. En la lección inaugural del nuevo *Ordinarius* se encuentra ya, sin embargo, el germen de la nueva filosofía, las piedras angulares que constituyen los cimientos del palacio del idealismo moderno. Podíamos recorrer la sección tercera de la disertación *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* y compararla con los parágrafos 2, 3, 4 y 5 *de la Estética Trascendental* de su célebre *Kritik der reinen Vernunft,* y descubrir, amuralladas por el antiguo estilo dogmático, las mismas ideas que el arquitecto de las *Críticas* iba a estructurar definitivas en 1781. Las tres obras principales de Kant son las tres *Críticas*: la *Crítica de la Razón Pura,* la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio.* El estilo de Kant es preciso, y en algunas ocasiones elegante, sin embargo, es un estilo difícil y árido, y ofrece frecuentemente obstáculos para todos aquellos que no se hayan empapado en el vocabulario y en la terminología kantianas, causando la desesperación de aquellas gentes que se imaginan que la filosofía debe exponerse en lenguaje de cocinera, o bien, en el estilo almibarado de los charlistas de café-concierto. Cuán conveniente resulta proveerse de un auxiliar indispensable: Schmid, *Pequeño Léxico Kantiano.*

77. El origen de las ideas. En todo el desarrollo de la tesis kantiana aparece la consideración de dos elementos en el conocimiento: la materia del conocimiento, que

es el elemento a *posteriori,* y la forma del conocimiento, que es el elemento a *priori.* Las intuiciones sensibles nos ofrecen, al lado del elemento empírico, un elemento a *priori* que es producto espontáneo e interno del espíritu. Las formas a *priori* de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. Son condiciones de la sensibilidad, hállanse en el mismo hombre, son de su misma constitución: leyes necesarias según las cuales percibe la sensibilidad sus propios objetos. El espacio y el tiempo no provienen de los sentidos, no tienen ningún valor objetivo, ni tampoco les pueden dar valor objetivo, "en sí", a los objetos, de los cuales no podemos decir que sean extensos o continuos, sino que, como tales, nos aparecen.

Creemos poder expresar todo el pensamiento de Kant en esta frase: la intuición sensible se informa a través del espacio y del tiempo. La realidad *nouménica* no se entrega en la intuición sensible. Las intuiciones sensibles condicionadas y subjetivadas por las formas a *priori* de la sensibilidad, son agrupadas de nuevo al entrar en la esfera intelectual. Para que el conocimiento exista es, pues, necesario que el entendimiento, facultad distinta de la sensibilidad, agrupe las intuiciones sensibles en el molde de las *categorías.*

Son estas las *formas a priori* del entendimiento, leyes que el entendimiento encuentra en sí mismo, y según las cuales emite juicio sobre las cosas; son, como expresa el filósofo, condiciones de la posibilidad del juicio. Las categorías son tantas como diversos sean los juicios acerca de una cosa. Los juicios pueden, en efecto, versar sobre la cantidad, cualidad, relación y modalidad. Estas son las cuatro categorías fundamentales, las que a su vez contienen otras tres, y que hacen el total de doce predicados posibles de una cosa.

Los fenómenos suministrados en la intuición sensible no

pueden servir de contenido material de los juicios, es condición previa la de ser transformados en conceptos por medio de la aplicación de las categorías a *priori*. Lo en sí, lo nouménico, sigue permaneciendo inaccesible. Los juicios en los que entran las categorías como predicados, no pueden reseñarnos absolutamente nada sobre una realidad extramental, sobre el *etwas* nouménico. Podemos, en efecto, decir que nuestro entendimiento juzga tal cosa como substancia, mas sin que nos sea lícito afirmar que esta cosa, así pensada, sea realmente substancia.

Los objetos constituídos en información sucesiva por las formas a *priori* de la sensibilidad y por las categorías del entendimiento, pueden alcanzar una más perfecta unidad agrupados bajo ciertos moldes de la razón pura, a los cuales Kant denomina *ideas*. Estas son tres: el *alma,* el *mundo* y *Dios*. Son *a priori* y se derivan de la naturaleza de nuestra razón, son independientes de la experiencia y no reciben contenido alguno de la sensibilidad; constituyen un mundo inteligible, pero puramente subjetivo; son leyes según las cuales se piensan las cosas en unidad: *seres inteligibles puros sobre los cuales no sabemos nada positivo.*

78. Crítica. La doctrina kantiana del origen de las ideas está estrechamente ligada a la tesis criticista fundamental: *el filósofo debe recibir la ciencia de igual manera a como el físico recibe el universo.* Así como Newton se pregunta en nombre de qué hipótesis general son posibles los movimientos cósmicos, Kant se pregunta, no si la ciencia es cierta, sino en virtud de qué ley, no de las cosas, sino del espíritu, la ciencia, admitida como hecho, es posible.

La ley que hace posible el conocimiento válido es la categoría; ella es a *priori* porque no se da en la experiencia, si-

no que pertenece a la constitución misma del espíritu. El sentido de la pregunta crítica se transforma por completo; ya no tiene sentido preguntar ¿qué es el conocimiento?; sino más bien: ¿cómo son posibles las cosas en el conocimiento?

La tesis kantiana implica un paralogismo: *Lo que no es dado formalmente en la experiencia (a priori en un primer sentido) tiene su fuente única en el espíritu (a priori en un segundo sentido).*

En virtud de esta *asunción,* y aprovechándose de que el principio de causalidad, por ejemplo, es a *priori* en el primer sentido, Kant, sin distinción alguna, lo trata como a *priori* en el segundo sentido. Se *transforma una definición nominal en una definición real.* Si el concepto de causa es creación del espíritu, cabe preguntar: ¿en qué condiciones un concepto tal puede cuadrar con la experiencia? La asunción kantiana es completamente falsa. No hay medio en ella para un conocimiento que esté entre un origen empírico y un origen intelectual, o sea, entre un materialismo que recibe de la sensación el contenido del conocimiento y un idealismo que lo recibe de la razón misma. Cabe un medio, empero, sostenido por la doctrina peripatético-escolástica: no se oponen la sensibilidad y el entendimiento en el problema del conocimiento, en la especie sensible el entendimiento abstrae ideatoriamente la esencia universal.

En lo relativo a la doctrina kantiana de las categorías, solamente haremos mención de la objeción de Zeller. Para explicar la acción trascendental de las categorías, es necesario suponer predisposición y heterogeneidad cualitativa en la materia bruta, si Kant no habla de ello, *debe admitirlo.* Si así es, el fenómeno varía con la naturaleza de la cosa en sí; luego ésta no es completamente incognoscible; el fenómeno

sirve, en cierto sentido, para determinarla; el agnosticismo de Kant es refutado por Kant mismo.

Por otra parte, las categorías de Kant, dice el filósofo español fray Zeferino González, son inadmisibles, porque no reúnen las condiciones de una clasificación categorial. La negación no puede formar categoría, porque la negación equivale a la nada, es un ente de razón; y ni la nada, ni el ente de razón pueden formar categoría. La realidad es, por su parte, un concepto trascendental, y trasciende todos los conceptos, como sucede con el concepto de ente; puede, en consecuencia, como el ente, ser principio de las categorías, pero no constituye categoría especial. Es absurdo colocar la *no existencia* entre las categorías, porque se identifica con la posibilidad o con la imposibilidad, según que excluya el acto de existir, o también la posibilidad de existir.

VII.—La querella entre el Idealismo y el Realismo.

79. El término idealismo. El problema del origen del conocimiento, en relación con el cual hemos expuesto las dos posiciones antagónicas fundamentales, nos lleva casi por modo natural al centro mismo de la disputa epistemológica: la querella entre el idealismo y el realismo.

El término idealismo, dice Goblot en su *Vocabulario Filosófico,* es un término de gran vaguedad, y que por consiguiente debería ser evitado en las discusiones filosóficas. No creemos nosotros que verdaderamente se trate de una expresión *vaga,* sino más bien *equívoca.* La expresión idealismo, puede, en efecto, ser empleada para designar una doc-

trina que, como la de Platón, sólo dé *realidad* a las *ideas;* se la puede emplear, igualmente, para designar una tesis estética que señale al artista una finalidad transfigurante de la naturaleza; se la puede, por último, emplear para designar la doctrina epistemológica que tiende a subordinar la realidad a la idea, el ser al conocer. Inútil nos parece advertir que solamente en este sentido la empleamos en este lugar.

El idealismo ha sido una doctrina afortunada en filosofía, su auge se debe, según creemos, a que es una tesis cómoda y fácil que evita el problema de la trascendencia refugiándose en la cárcel del pensamiento. Ha sido expuesta de diversas maneras en el decurso de la *historia de la filosofía,* sin que por ello deje de reducirse a la afirmación de un principio común, el principio de la inmanencia. *El hombre no conoce directa e inmediatamente sino su propio pensamiento,* es decir, lo inmediatamente dado no es el ser, sino el conocimiento mismo.

Haremos de paso una observación: toda filosofía parte de algo dado inmediatamente; el conocimiento no puede ser lo inmediatamente dado, porque no es posible el conocimiento sin lo conocido, dado en el conocimiento; luego, lo inmediatamente dado no es el conocimiento, sino el algo conocido y dado en el conocimiento.

Ahora bien, lo dado en el conocimiento no puede ser conocimiento, sino realidad o ser. Si el conocimiento es el pensamiento, y el pensamiento es una representación, necesariamente dice referencia a la realidad representable, porque no se piensa lo pensado, sino después de haber pensado lo pensable, y lo pensable es *ser.* El *cogitatum* del primer *cogito* no es *cogitatum,* sino ser.

Del principio de la inmanencia se desprende la tortura

de un interrogante insoluble, *la existencia del mundo exterior, el problema de la trascendencia*: ¿por qué si solamente conocemos de un modo inmediato nuestras ideas, es decir, el pensamiento, podríamos afirmar válidamente la existencia de un universo distinto de nuestro pensamiento?

80. Tres formas de idealismo. Reseñaremos simplemente tres formas de idealismo: el problemático, el psicológico y el crítico.

81. Idealismo problemático.— Su fundador. El fundador del idealismo problemático es Renatus Cartesius o Renato Descartes. Es Descartes un filósofo del siglo XVII. Para Edmundo Husserl representa el pensador más ilustre de Francia, *"le plus grand penseur de la France"*. Leibnitz lo llamó "el Aristóteles moderno". Max Frischeisen-Köhler, de la Universidad de Halle, lo hace el sistematizador de las ideas de una nueva cultura y el organizador de un nuevo espíritu científico. Para todos es, como decía Louis Thomassin, un *patricien de la pensée,* un padre del pensamiento.

Nació Descartes en La Haye, población de Turena, el año de 1596. Hizo sus estudios en el colegio de los jesuítas, el Colegio de La Flèche, el colegio de la nobleza francesa establecido en un palacio de Enrique IV y dotado por este príncipe con una renta de *once mil escudos de oro.* Fue en este lugar donde entabló las relaciones de amistad que tanto le habían de servir más adelante en su vida, las relaciones con el que andando el tiempo vendría a ser el superior de los mínimos en Francia, el R. P. Mersenne. Queriendo conocer el mundo sirvió en los ejércitos; era la época de las *guerras de religión,* y alistóse con las fuerzas de Mauricio de Nassau y con las de Maximiliano de Baviera. Espectador

más que actor en las peripecias de la campaña, de acuerdo con su propia máxima, según dice Saisset, [9] entró con las tropas victoriosas de este último príncipe a la ciudad de Praga, y en vez de entregarse a las expansiones frívolas de los soldados vencedores, el *soldado filósofo* busca, en la patria de Tycho-Brahé la huella intelectual que marcó con su vida y sus trabajos este gran hombre en la historia de la matemática y la astronomía. Pronto deja el servicio militar para recorrer los países de Europa, acomodando con perseverancia su actitud vital a su máxima rectora: "Procurando ser más espectador que actor en todas las comedias que se juegan". Resuelto a transformarse de gentilhombre del mundo en gentilhombre de la sabiduría, se retira a Holanda, donde pasa veintitrés años consagrado al estudio en la perfecta paz de su *laboratorio metafísico. Doctor de las princesas,* contó entre sus discípulos más ilustres a la joven Isabel de Bohemia, hija del elector palatino, mujer de excepcional talento que supo renunciar a un trono para consagrarse a las tareas de la inteligencia. Debido a las insistencias de la reina Cristina trasladóse a Suecia y murió en Estokolmo en 1650.

En el Louvre se conserva el magnífico retrato de Descartes pintado por Franz Hals. Ante la tela evocadora de la grandeza intelectual del filósofo, los historiadores de la filosofía han formulado interpretaciones muy diversas. Maxime Leroy ve en los rasgos de la fisonomía, tan admirablemente intuídos y expresados por el célebre pintor, la confirmación de su tesis sobre la vida y la obra del autor de las *Meditaciones Metafísicas.* ¡He ahí la máscara! El filósofo enmascarado, el misterio psicológico del Cartesio, la

9.—Descartes, *Ses precurseurs et ses disciples.* París, 1862.

tragedia cartesiana, el enigma del *"bene vixit, qui bene latuit"*, está a la vista. *¡Larvatus prodeo!* Sonrisa, ironía y desconfianza de máscara. Alma encerrada y siempre alerta; pensamientos resguardados en recónditos lugares del cerebro. Este es el suspicaz y desconcertante análisis que hace Maxime Leroy en la obra en la que pretende trazar la fisonomía psicológica y moral del gran Descartes. [10]

Fouillé ha visto y expresado cosa distinta: cabeza llena de razón y de inteligencia, como decía Balzac. En las líneas del rostro se aprecia la meditación paciente y obstinada que nos hace recordar al buey trazando el surco. El ojo es escrutador e inquiriente. Los labios indican juicio sereno y bondad.

82. Obras de Descartes. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637); *Méditations sur la Première Philosophie et la distinction de l'âme et du corps; Principes de la Philosophie* (1644); *Traité des Passions de l'âme* (1650) *Traité de l'homme et de la Formation du Foetus; Règles pour la direction de l'esprit.* Estas dos últimas obras no aparecieron sino hasta después de la muerte del filósofo.

83. La tesis del idealismo problemático. El idealismo cartesiano llámase también idealismo del *cogito*, y aun cuando admite la realidad de los objetos y del mundo exterior, no la acepta como entregada directamente en la percepción, sino más bien como objeto de revelación indirecta por parte de Dios. Lo único evidente es el pensamiento, y si aspiramos a edificar la filosofía como ciencia evidente,

10.—*Le Philosophe au masque,* Paris, 1928.

debemos cimentarla sobre la evidencia del pensamiento. Aquí está precisamente el germen idealista; con esta afirmación cartesiana, según lo expresa el profesor Maritain, se descorre el velo del monstruo que el idealismo moderno adora con el nombre de pensamiento. *Un más allá del pensamiento es impensable.*

Toda la cuarta parte del *Discurso* dedícala Descartes a construir la filosofía como *ciencia sin supuestos,* con la evidencia transparente de la demostración matemática. Descartes sucumbió a la tentación y a la seducción del idealismo, quiso *cientificar* la filosofía.

Sin recurrir a la experiencia y ateniéndose a la demostración deductiva de los geómetras, integra las verdades constitutivas de un sistema filosófico. Si dudo, pienso; si pienso, soy. ¿Qué soy? Un sujeto pensante, una *res cogitans,* una substancia pensante. Como entre mis pensamientos se encuentra el pensamiento del *ser perfecto* y éste no me puere venir de lo imperfecto, necesito admitir la existencia de un *Ser perfecto* que haya puesto en mí el pensamiento de lo perfecto. Este ser es Dios. Ahora bien, Dios es esencialmente veraz, no pudo hacerme con disposición para engañarme, luego si percibo las cosas como existentes y lo hago con percepción *clara* y *distinta,* ellas existen realmente; de lo contrario me engañaría y cabría en Dios la capacidad de engañarme, lo que evidentemente va en contra de la veracidad divina.

81. Crítica. Del principio del *cogito* no se concluye la existencia real del sujeto pensante, lo único que válidamente podría enunciarse sería lo siguiente: *cogito, ergo sum cogitans,* y ni aun esto, porque si previamente no he al-

canzado la validez del *principio de no contradicción,* que reposa sobre la evidencia del ser, objeto formal de la inteligencia, y lo real puede ser contradictorio en sí mismo, quién me asegura que la operación o actividad cogitante que concluyo por real, lo sea realmente. Tendría, entonces, que conformarme con decir *piensa,* en impersonal; pero aún esto resultaría dudoso, porque podría suceder que el impersonal pensado, fuera idéntico en sí a lo no pensado. En suma: el principio del *cogito* no puede ser el primer principio de la filosofía, ya que para ser válido, absolutamente válido, se implica el principio de no contradicción, y éste requiere la intuición del ser. Luego, lo primeramente dado no es el pensamiento, sino el ser. El punto de partida del conocimiento no es el *cogito,* es el ser, y el primer principio que implica: el de *no contradicción.* Toda la filosofía tradicional, a la cual pretende Descartes hacer trizas en una catástrofe dialéctica, está resumida en esta tesis: *objectum intellectus est ens;* nada es inteligible en sí mismo, sino en función del ser que la inteligencia conoce directamente antes de conocerse a sí misma por la reflexión.

85. Idealismo empírico o psicológico. El autor de la tesis del idealismo psicológico es George Berkeley, teólogo famoso de la secta anglicana. La lectura de Bacon, Locke y Descartes lo impulsaron a la filosofía muy a pesar de sus cargos públicos y eclesiásticos.

La doctrina está expuesta singularmente en sus obras: *Three dialogues between Hylas and Philonous* y el *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.*

El ser de las cosas es un ser percibido: *to be is to know, esse est percipi.*

La expresión: *existe el reloj* equivale a esta otra: *veo, palpo... el reloj.*

Lo real se reduce a fenómenos, los que a su vez no son sino percepciones. El universo es real; pero solamente es un *universo* de *espíritus* e *ideas.* Las nociones de substancia y de materia, que Berkeley identifica, no corresponden a nada real. La materia no es ni *esto ni aquello,* no es algo determinado, por consiguiente es impensable. La substancia, considerada como soporte de los fenómenos, es noción contradictoria, porque a su vez ella tendría necesidad de soporte, y así sucesivamente en un *regressus ad infinitum.*

Berkeley es indiscutiblemente un precursor de Kant. Para el filósofo de Cloyne, como para el pensador de Königsberg, el mundo exterior considerado en sí mismo, es una X por determinar; para nosotros como si no existiera. Sólo conocemos sus apariencias, las representaciones subjetivas y sensibles, que no son, en el caso de que exista, expresión de la realidad objetiva.

La doctrina de Berkeley reposa en un nominalismo y por consiguiente, como dice Husserl [11] en una negación del universal. Cae igualmente en el subjetivismo antropologista y en el relativismo del conocimiento. Va contra el sentimiento invencible de la independencia de nuestras percepciones en relación con los objetos a los que ellas se refieren. Los objetos permanecen y cambian independientemente de las condiciones de nuestra percepción: son irreductibles a ella.

86. El idealismo crítico. La doctrina criticista fundada por Kant, está contenida en el libro que en opinión de Hans Vaihinger es "el más genial, pero también

11.—Investigaciones Lógicas, cap. IV.

el más contradictorio de todos los que nos ofrece la historia de la filosofía". Kant, en efecto, nos ha enseñado, como podemos verificarlo consultando los textos clasificados por Pesch, [12] una sucesiva contradicción: los noúmenos son *absolutamente nada; son absolutamente algo; son idea limitativa.* ¡El enigma del noúmeno! Lo más profundo en las profundidades de Kant. Los idealistas críticos de la escuela de Marburgo han dado la única respuesta posible; los noúmenos son *nada.* Entender a Kant, dicen los neo-críticos, es superar a Kant. Los exégetas discípulos de Cohen han pretendido realizar esta superación.

Se comienza estableciendo una distinción entre el *ego lógico* y el *ego psicológico.* Este último es empírico, personal, en actitud natural y mundana; el otro es general, impersonal, regulativo. Lo primeramente dado es el conocimiento, es decir, el pensamiento; pero éste no es una vivencia, sino un objeto lógico. El pensamiento, el objeto lógico, es un concepto producido o engendrado, mejor dicho, constituído en virtud de leyes a *priori* que son las categorías o conceptos puros. El conjunto de estas categorías constituye un *ego regulativo* o *lógico.* Los tres grandes territorios de la cultura: ciencia, moralidad, y arte, son tres modos de producción de la conciencia general.

El problema crítico consiste en explicar cómo es posible el conocimiento, no, evidentemente, el *hecho del conocimiento,* sino la legalidad o validez del mismo; hay que hacer ver un proceso de *deductio juris.*

La doctrina neo-crítica niega la intuición intelectiva. Una intuición, dice, tendría que estar fundada en otra intuición, y esto nos haría caer en un *regressus ad infinitum.* Los

12.—*Le Kantisme et ses Erreurs,* Chap. XII.

conceptos se constituyen por el enlace de otros conceptos, es decir, por los juicios. Hablar de objetos reales que correspondan a los contenidos de la conciencia es hacer metafísica, referirse a noúmenos, entregarse a esa alquimia o *astrología filosófica* que Aristóteles llamó *filosofía primera,* pero que sólo es una pseudo-ciencia: la *nadalogía.*

La argumentación neo-crítica, a pesar de su aparente solidez dialáctica, es deleznable e inconsistente. Procuremos hacerle algunas observaciones.

a).—Si los conceptos son categorías, *eo ipso,* son *leyes del conocimiento.* En efecto, lo son, *rigen el conocimiento.* Pero como el conocimiento se reduce al juicio, los conceptos rigen el juicio. Pero como los juicios son enlace de conceptos, y los conceptos son productos de los juicios, los conceptos resultan *leyes* y *legislados,* lo que evidentemente es absurdo. Por otra parte, si los conceptos son leyes, *eo ipso,* son *formas;* pero si son resultado del juicio son *materia.* Luego, *forma* y *materia* a la vez, lo que evidentemente es absurdo. Además, si los conceptos son el resultado de los juicios y éstos están integrados por conceptos, resulta, que so pena de caer en un *regressus ad infinitum,* también un absurdo, debemos tomar como punto de partida conceptos que no sean constituídos, sino que sean dados o mostrados a la inteligencia. No todos los conceptos son discursivos, decimos los escolásticos, los hay intuitivos, fruto de la función aprehensiva de la inteligencia.

b).—El concepto, el pensamiento, la idea, no es lo primeramente conocido, sino el medio por el cual, y en el cual, *algo* es conocido. Estamos de acuerdo en que nada puede ser conocido fuera del conocimiento, lo que por otra parte es equivalente a afirmar que todo objeto está presente en el

entendimiento por su idea; pero no podemos concluir de esto que no somos capaces de conocer *el objeto,* sino sólo *la idea,* esto sería exacto si la idea fuera el término último del conocimiento; pero ya hemos dicho que es sólo el término mediato. En la idea y por la idea, y sin salir de ella, el entendimiento ve el objeto.

87. El realismo inmediato. En oposición al idealismo sostenemos la tesis del *realismo inmediato,* que no debe ser confundido con el realismo ingenuo, ni con el realismo crítico. ¿De qué modo se da el objeto en el sujeto? En el conocimiento, lo conocido se da en el cognoscente por *modo intencional.* No hay *transmigración de esencias,* no hay vuelo o rapto del objeto hacia el sujeto, simplemente hay visión, visión iluminadora y transverberante. Plantear el problema del conocimiento, *more* Kantiano, con un *fuera* y un *dentro,* es reducirlo al pseudoproblema que en historia de la filosofía se ha denominado la *quaestio de ponte,* es *espacializar* lo que está fuera del tiempo y del espacio. Por el hecho mismo de que el *ser* natural del sujeto cognoscente no es la razón de las cosas que se conocen, y por el hecho mismo de que el *ser natural* de las cosas que se conocen no está en el sujeto cognoscente, es necesario recurrir al *ser intencional,* según el cual el cognoscente se hace o deviene lo conocido.

En suma: el realismo está invenciblemente implicado en la evidencia que tiene el sujeto cognoscente de ser determinado a conocer por objetos distintos de él mismo. Ningún argumento puede destruir esta evidencia: es la intencionalidad del conocimiento, el *tendit in objectum,* el tender a un objeto distinto de la inteligencia, del sujeto cognoscente, para apropiárselo inmaterialmente.

88. Conclusión. Los idealistas proclaman la intangibilidad de la *cosa en sí.* Las cosas en sí representan, para los pensadores idealistas, el *universo del realista,* la X misteriosa que, según ellos, es refractaria a todo modo de conocimiento. Esta *cosa en sí* de los kantianos, atribuída a los realistas, es un puro *flatus vocis,* un ser paradójico, absolutamente extraño al objeto propio de la inteligencia. Sin duda alguna, *este ser en sí,* extraño al pensamiento, inaccesible al conocimiento, debe ser excluído por completo como asunto de discusión o querella dialéctica; es un *puro absurdo,* los realistas pensamos en esto de acuerdo con nuestros adversarios. El *ser de los realistas* no puede ser este pseudo-ser que los kantianos nos atribuyen.

Así planteado el problema del conocimiento, como la relación entre una *cosa en sí* y una *cosa en mí,* resulta insoluble. Es un pseudo-problema. Planteándolo así y fabricando un realismo absurdo, para ser refutado mejor, como los *maniqueos* que los seminaristas fabrican en sus prácticas de predicación, la única solución posible sería la kantiana, porque los términos de la cuestión se establecen artificialmente para que así sea.

La gran diferencia entre el idealista y el realista es que el primero *piensa,* y el segundo *conoce.* Quien se encierra en el pensamiento no puede ya salir de él. Para resolver el problema el idealista debe convencerse que es necesario modificar su planteo, tal como lo hemos hecho en una observación precedente, al referirnos a que lo primeramente dado no es el conocimiento, sino el *algo* conocido en el conocimiento., Debe, como consecuencia, cambiar su método de resolución; este método no puede ser sino la reflexión intuitiva o fenomenológica sobre el acto propio de la inteligencia,

sin restricciones o mutilaciones arbitrarias. El conocimiento es función objetiva en el sentido ontológico de la expresión. Lo primero conocido es el ser independiente del pensamiento. El idealista viola la intuición y rechaza la evidencia: recibe el dato de la intuición inmediata y lo vacía de su contenido ontológico para substituírlo con una prenoción de metafísica abstracta.

BIBLIOGRAFIA

ARNAIZ, P. M.—La Inteligencia. *Madrid*, 1914.

BARRON, J. T.—Elements of Epistemology. *London, Burns*, 1931.

HARTMANN, NICOLAI.—Les Principes d'une Métaphysique de la connaissance. Trad. Raymond Vancourt. *Paris, Anhier*, 1945.

MARÉCHAL, L., S. J.—Le Point de Départ de la Méthaphysique, *Paris, Desclée*, 1944-1949.

MARITAIN, JACQUES.—Les Degrés Du Savoir. *Paris, Desclée*, 1932.

NOEL, L.—Réalisme Immédiate. Louvain, 1938.

PRICHARD, A. H.—Kant's Theory of Knowledge. *Clarendon Press*, 1909.

SIMON, YVES.—Introduction à L'Ontologie du Connaître. *Paris*, 1934.

TURNER, J. E. A.—Theory of Direct Realism. *London, Allen Unwin.*

CAPITULO IV

LA METAFÍSICA

I.—Origen del Concepto.

89.—Los orígenes de la expresión metafísica. El tratado filosófico que estudia el ser real en su tercer grado de abstracción, en su puro valor inteligible, desprendido del concreto sensible, en *tanto ser,* el que puede ser concebido y que puede existir independientemente de la materia sensible, fue denominado por Aristóteles *filosofía primera.* La expresión *metafísica,* comúnmente usada por Santo Tomás y por los escolásticos, fue introducida, según parece, por los primeros comentadores y compiladores de Aristóteles. No fue sino hasta el siglo XVIII que uno de los comentadores de Leibnitz, Wolff, le dió la denominación de *ontología.*

Si hemos de creer a Estrabón, los escritos aristotélicos sufrieron graves vicisitudes después de la muerte del filósofo de Estagira, lo que es suficiente para explicar las desigualdades, alteraciones, confusiones y aún contradicciones, como las señaladas ya por Cicerón en *De Natura Deorum,* que hacen difícil, y a veces imposible, la exégesis debida y adecuada del texto peripatético.

A la muerte de Aristóteles, la librería del filósofo pasó a manos de su discípulo Teofrasto, el sucesor en la dirección del Liceo; éste, a su vez, donóla a su sobrino Neleo de Scepsis, quien, para evitar que cayera en las voraces manos de los tiranos de Pérgamo, guardóla en un subterráneo, hasta que pasados muchos años fue desenterrada y vendida a Apelicón, quien careciendo de los conocimientos necesarios, alteró el texto primitivo de los libros, interpolando pasajes enteros allí donde el tiempo y la humedad habían vuelto ilegible el original. Reinando Sila, según testimonio de Plutarco, ordenó fuera trasladada a Roma la librería de Apelicón, y los libros peripatéticos fueron entregados a Tiranión *el gramático* para su conveniente ordenación y corrección, labor que perfeccionó posteriormente el célebre Andrónico de Rodas, permitiendo así que tres siglos después, elaborara Alejandro de Afrodisia el clásico comentario que fijó de manera definitiva el texto inmortal que fue, de tal suerte, entregado para estudio y glosa de los aristotélicos de todos los siglos.

He aquí dos citas que confirman lo anteriormente expuesto: "Preténdese que habiendo sido transportados a Roma los libros de Aristóteles y de Teofrasto, encargóse el gramático Tiranión de poner en orden la mayor parte de estos libros, y que Andrónico de Rodas, habiendo podido obtener para sí copias, las dió al público, añadiendo las tablas de las que aún nos servimos en la actualidad". [1] "Andrónico de Rodas ordenó las obras de Aristóteles y Teofrasto en tratados separados teniendo el cuidado de reunir en conjunto los escritos que versaban sobre la misma materia".[2]

1.—Plutarco, *Vida de Sila,* c. XXIV, pág. 559 de la edic. Didot.

2.—Porfirio, Vida de Plotino, c. XXIV, pág. 28. t. 1, de la traducción de las Enneadas, por Bouillet.

Fue este Andrónico quien al clasificar la *enciclopedia* aristotélica y al encontrar catorce libros que venían después de los ocho de la *Física* y que no llevaban denominación propia, les dió el nombre de *Metafísica, meta-ta-fusika,* los libros que vienen después de la *Física,* o que están más allá de la Física, *ultra-physica,* denominación que después de Nicolás de Damasco fue habitualmente usada, y con el tiempo, y en manos de los escolásticos, perdió su equívoco y vino a referirse a la naturaleza misma de los objetos sobre los cuales versa o especula la *filosofía primera*: los objetos inmateriales, los objetos abstraídos del orden físico, los objetos que trascienden lo sensible, los objetos que pueden ser sin la materia o que nunca se han realizado en la materia. El término equívoco, hecho unívoco, dio pie a la definición nominal: *estudio de los seres que trascienden la positividad o la empiricidad del orden físico.*

II.—El creador de la Metafísica.

90. Aristóteles de Estagira. Un peripatético ilustre, valenciano de origen, dominicano de hábito, profesor famoso en Roma y en Colonia, fray Diego Mas, dejó retratado de cuerpo entero al fundador del *peripato* con estas palabras lapidarias: *"Aristóteles, natione Macedo, patria Stagerites, Socratis et Platonis auditor, naturae alumnus, secretorumque ipsius profundissimus indagator, et in quem ipsa tot tantaque dona affluenti et liberali manu transfudit, ut inter veteres Philosophos non secus quam sol inter sydera longe lateque collucere videatur".* [3]

3.—*Comment, in universam Aristotelis Philosophiam,* vol, 1, sect, 3 q. 5. Edic. Colonia 1618, pág. 52.

Eso fue indiscutiblemente Aristóteles: "discípulo de la naturaleza y escrutador profundísimo de sus secretos"; por ello es, como dijo Dante, *"maestro de los que saben"*. No sin emoción nos referimos al pensador ilustre que esculpió en fórmulas inmortales el sistema de la metafísica. Es sin disputa el más completo, el más informado, el más congruente de los pensadores antiguos. Si el ideal humano para los griegos fue el *filósofo,* debemos convenir que Aristóteles fue el *griego perfecto,* por esto Santo Tomás lo designa en sus escritos: *el filósofo;* como designa a Pablo: *el apóstol;* como pudo designarse a sí mismo: *el teólogo.* Creador magnífico, meditante incomparable, escribió para todos los siglos y para todas las épocas, es *siempre actual* porque es eterno, el *eterno Aristóteles,* el preceptor del género humano, el glorioso discípulo de Platón, *"el príncipe eterno de los verdaderos pensadores",* como solía decir Augusto Comte.

91. La Biografía de Aristóteles. En 384 antes de la era cristiana nació en Estagira, ciudad de Tracia, hijo de Nicómano, médico de Amyntas II, rey de Macedonia, el que andando el tiempo iba a convertirse en el más grande de los griegos, aquel a quien la humanidad entera, aun renovada y purificada por el cristianismo, le iba a ser deudora para siempre por la amplitud y genialidad de sus concepciones. Descendiente de una familia de médicos ilustres, los Asclepíades, cuyo origen se hace remontar hasta Esculapio, Dios de la Medicina, se distingue de su maestro Platón por su preferencia hacia las ciencias de la naturaleza. En 367 llegó a Atenas, y durante veinte años siguió las lecciones de Platón. Sus condiscípulos apodáronlo el *lector,* según dicen los biógrafos, por su dedicación a la lectura, y Platón mis-

mo, conocedor de su perspicacia y profundidad de concepción, solía denominarlo la *inteligencia* de su escuela. Es falsa la rivalidad que algunos autores suponen existió entre el maestro y el discípulo; tratóse simplemente de una diversidad en la doctrina. Aristóteles rigió su conducta por aquel precepto que estampó después en su Etica a Nicómano: *"Entre la amistad y la verdad, es necesario preferir la verdad"*[4] Eran demasiado grandes las almas del maestro y del discípulo para hacer de una diferencia doctrinal un motivo de enojosa disputa. Cuando Aristóteles alcanzó la cúspide de su fama y el apogeo de su gloria intelectual mandó levantar en su Liceo una estatua para que sus discípulos aprendieran a venerar al que había sido su maestro. De lo comedido de Aristóteles en la discusión con Platón y con sus antiguos compañeros en la célebre Academia, tenemos ejemplo en los dos últimos libros de la Metafísica, en donde sucesivamente analiza, interpreta y critica las opiniones del autor de la teoría de las Ideas, de Speusipo y de Xenócrates, sin siquiera citar sus nombres. Que esto sea prueba de delicadeza es también la opinión de Ross. *"But from motives of delicacy in criticizing men who were or had been his frieds he hardly ever mentions them by name"*.[5] A la muerte de Platón estuvo en la Mysia y luego en Mytilene, en la isla de Lesbos. Aquí alcanzólo la invitación de Filipo, entonces rey de Macedonia, y de quien había sido compañero de juegos en la corte de Amyntas cuando el padre de Aristóteles había sido médico del rey, para dirigir la educación del príncipe Alejandro, entonces adolescente. Cuando Alejandro emprendió la invasión de Asia, después de la batalla de Queronea, Aristóteles volvió a Atenas y permaneció en dicha ciudad sin

4.—L. I., Cap. VI, 1.

5.—W. D. Ross, *Aristotle, Selections*: *Introduction.*

interrupción durante trece años. Fue aquí donde abrió el *peripato* y consagróse a la investigación y enseñanza de la filosofía. Su escuela se llamó *liceo* porque estableciόse en un jardín cercano al templo de Apolo Lycis (matador de lobos).

Fue el hábito de enseñar paseando lo que determinó que sus discípulos fueran llamados por la posteridad *peripatéticos*. La protección de Alejandro hizo posible la obra aristotélica. El agradecido discípulo auxilió a su maestro con dinero y con materiales para su trabajo. A la muerte de Alejandro en 323 A. J., Grecia resolvióse a sacudir el yugo macedón y los *diadocos* se disputaron el imperio. Aun cuando Aristóteles se había distanciado de su discípulo porque éste se había apartado de la doctrina ético-política que le había enseñado y, porque ebrio había dado muerte a Calístenes, sobrino del Estagirita, y aunque era completamente ajeno a los excesos políticos de Alejandro, a la muerte de éste no se libró de ser alcanzado por el furor de los enemigos del partido macedón. Acusado de divinizar a los hombres, el gran pensador griego tuvo que recibir afrentas e insultos de un pueblo violentado, y para evitar que los ciudadanos de Atenas se mancharan de nuevo las manos con la sangre de un filósofo, retiróse a Calcídides, en la isla de Eubea, tierra de su madre, que en el verano de 322 acogió al exiliado augusto, lugar donde murió en un atardecer magnífico mientras sentado en un acantilado contemplaba la inquietud del mar.

92. Los escritos aristotélicos. La lista completa de las obras de Aristóteles puede ser consultada en cualquier historia de la filosofía. Aquí solamente señalaremos las que consideramos fundamentales: La *Lógica* u *Organon,* la

Física, el *Tratado del Alma,* con el complemento de los opúsculos biológicos y psicológicos, la *Etica a Nicómano,* la *Política,* la *Retórica* y por encima de todas ellas, la *Metafísica* pues casi podemos decir que salió toda armada y perfecta de la cabeza de su creador como cuenta la leyenda que brotó Minerva de la cabeza de Júpiter.

Mucho se ha opinado, desde Aulo Gelio, sobre el estilo de los escritos aristotélicos, nos bastará decir, sin embargo, lo siguiente: los escritos *exotéricos,* aquellos que el filósofo escribió para ser entregados a la publicidad, se han perdido por completo; parece que eran *diálogos* escritos al modo platónico, con estilo trabajado y artístico, de allí su nombre *exotéricos,* preparados para que pudieran ser leídos por todos, y no porque contuvieran *la doctrina externa del peripato.* Tan meritorios debieron haber sido, que Cicerón, quien los conoció todos, declara que ocupan en perfección estética el primer lugar después de los de Platón, calificando, en las *Cuestiones Académicas* [6] de *aureo torrente, flumen aureum,* el estilo del gran Estagirita. La forma de estos escritos, explica Hermann Diels, era más exterior que demostrativa, más dialéctica que científica.

Los escritos *acroamáticos,* por el contrario, estaban destinados a un auditorio de alumnos. No son *diálogos,* sino *monólogos,* trabajos de curso, copiados por los alumnos y mantenidos dentro de un círculo académico. En este sentido se dicen *esotéricos,* mas no porque contuvieran la doctrina secreta del peripato. Por fortuna casi todos ellos han llegado hasta nosotros. El ser *apuntes de clase* explica su esquemática redacción. Su estilo es el propio de la ciencia, seco, árido, confuso en ciertos pasajes que exigen el concurso de

6.—Disertación de Marco Tulio Cicerón sobre el escepticismo filosófico.

la exégesis y de la glosa del docente, estilo que carece de la elegancia literaria, porque no fue estructurado para aplaudir o censurar, sino para aprender y para enseñar. Haciendo a un lado las interpolaciones y las inexactitudes de los copistas, y teniendo en cuenta los pasajes que son coincidentes en los diversos códices, debemos ciertamente convenir en que Aristóteles es poco claro y aun confuso en aquellos lugares donde expone las doctrinas más importantes. Esto dio origen a interpretaciones malévolas desde la antigüedad; pero todas ellas se desvanecen con la simple consideración que nos hace Santo Tomás, su mejor exégeta de todos los tiempos, cuando dice que siendo sinopsis de cátedra, requieren indispensablemente la iluminación y animación del comentario. De este esquematismo han nacido las glosas, las paráfrasis, los comentarios, las lecciones, sobre el texto peripatético.

93. Conclusión. "Aristóteles, dice Jacques Maritain, es a la vez el espíritu más positivo y el espíritu más metafísico". Lógico riguroso, empero, no amuralla su filosofía en la esterilidad de un logicismo; indaga la naturaleza, se pliega dócilmente, sin forzar ni deformar su pensamiento, sujetándose a las exigencias jerárquicas de lo real y plegando sus observaciones a la interpretación iluminada por la evidencia apodíctica de los principios primeros. Apoyados sus pies en la tierra de la ciencia natural, levanta su cabeza para sumergirla en la esfera de luz de la metafísica. No busca explicaciones *extensivas,* sino intensivas; no busca la razón de las cosas fuera de ellas, sino dentro de las cosas mismas. Pensador unitario asienta decididamente: "No va-

le nada la pluralidad de jefes; es preciso que haya un jefe único". [7]

III.—La autenticidad de la metafísica aristotélica y la reseña de sus principales comentarios y ediciones.

94. Autenticidad. La autenticidad de la *metafísica* aristotélica está implicada en la autenticidad de las obras todas del Estagirita, según acertadamente lo explica Ravaisson. Después de las eruditas investigaciones de Christian Brandis y Hermann Bonitz en Alemania, y del mismo Ravaisson en Francia, ha quedado definitivamente elucidada la genuinidad de la *Metafísica* de Aristóteles. El filósofo entrególa a *Eudemo* y *Teofrasto,* sus más fieles discípulos, para que continuaran comentándola en el seno del *peripato.* Hasta la era cristiana en su siglo I, permaneció completamente ignorada. A partir del siglo de Augusto, los comentarios se multiplican.

95. Los comentarios. Los principales comentarios griegos son: Nicolás de Damasco, Alejandro de Afrodisia y Asclepius. Los principales comentarios escolásticos son: Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Domingo Soto, Diego Mas. Entre los modernos: Hermann Bonitz, Aristotelis Metaphysica, texto y comentario latinos, Bonn, 1848-49; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics,* texto y comentarios en inglés, *Clarendon Press,* 1924; *Tricot, Métaphysique,* texto y comentarios en francés, J. Vrin, 1933.

96. Los códices. En el prefacio de la versión inglesa de las obras completas de Aristóteles, hace Ross una enumeración y descripción de los manuscritos del libro inmor-

7.—Met. Lib. XII, c. X.

tal, a ese lugar enviamos al lector que deseare tener una más completa y autorizada referencia.[8] Los principales son: el *Laurentianus,* el *Parisinus* y el *Vindobonensis,* éste último recién descubierto, remonta al siglo X, y ha sido singularmente aprovechado por Ross en su versión inglesa antes citada.

97. Otros comentarios. Además de los comentarios y paráfrasis enumerados en el parágrafo anterior, debemos mencionar algunos otros comentarios y glosas que, aun cuando no son de la importancia de los mencionados, no dejan de tener parcialmente aciertos dignos de muy especial alabanza. Tales como: F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote;* Ch. L. Michelet, *Examen Critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé la Métaphysique;* E. Vacherot, *Theorie des Premières principes selon Aristote.* Averroes y Silvestre Mauro, en sus comentarios generales a las obras del Estagirita, dedican paráfrasis importantes a la Metafísica.

98. Ediciones. En texto griego y latino: Edición de Berlín, 1831 - 1870; edición Firmin - Didot, París, 1848-1869. En versión francesa: Barthelemy Saint Hillaire, París, 1837-1892; Pierron y Zevort, *La Métaphysique d'Aristote traduite en français,* París, 1933. En versión inglesa: Th. Taylor, *Aristotle's Works,* Londres, 1812; Ross, *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, 1924. En versión italiana: Armando Carlini, *Metafisica,* Piccola Biblioteca Filosofica, Bari, 1933. En versión española: Patricio Azcárate, *Obras de*

8.—*The Works of Aristotle, translated into English.* Ed. J. A. Smith and W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924. 11 vols.

Aristóteles, Madrid, sin fecha; Gallach Palés, Aristóteles, *Metafísica,* Madrid, 1935. Debemos también citar la versión al español que hace don José Gaos de los pasajes más culminantes de la Metafísica aristotélica y que consigna en su muy estimable *Antología Filosófica,* México, 1940.

IV.—La concepción de la Metafísica.

99. Diversos conceptos de metafísica. Vamos a encontrarnos ante diversas concepciones de la metafísica; pero solamente consideraremos cuatro: a) La concepción escolástica; b) la concepción hegeliana; c) la concepción bergsoniana; d) la concepción heideggeriana.

100. La Concepción Escolástica. Tomas de Aquino, el más ilustre sin disputa de los pensadores escolásticos, da de la metafísica las siguientes definiciones que haremos objeto de breve comentario: "Ciencia que estudia al ente y a los atributos que le acompañan" (*Scientia quae considerat ens et ea quae consecuuntur ipsum*).[9] Definición que es parafrástica de la aristotélica: *ciencia del ser en cuanto ser, y de las cualidades anexas al ser, como tal ser.* En la Lec. XVII, sobre el Lib. I de los *Posteriores Analíticos* enuncia esta otra: "Ciencia que tiene por objeto el ser que es común a todas las cosas" (*Scientia quae habet pro subjecto ens quod est commune ad omnia*).

Resulta así la metafísica, para los escolásticos, el estudio del ser desprendido de la quididad sensible, del *"ens abstractum quidditate sensibile"*, del ser que no requiere la materia sensible para existir, del que puede existir sin la materia, del

9.—Lib. II, *Metaphys.*

que nunca se ha realizado en la materia, del ser *negativamente* inmaterial y del ser *positivamente* inmaterial; del ser separado de toda materia, bien sea con separación lógica e ideal, bien sea con separación real y efectiva, según la expresión del ilustre Cardenal González.

Según lo hemos explicado suficientemente, tanto al establecer la división de la filosofía, como al hacer referencia a la expresión *metafísica,* el objeto propio de la *filosofía primera,* es el ser real en su tercer grado de abstracción. La física, comenta el abate Piat al texto aristotélico, [10] considera a los cuerpos en tanto que contienen el principio de su movimiento; la matemática los considera, por el contrario, en tanto que inmóviles; el arte y la moral se refieren a las reglas de acción. La metafísica se ocupa, únicamente, de lo que constituye el fondo común de todo individuo posible o dado, únicamente ella trasciende las especies de ser para no interesarse sino del *ser.* Pero el tercer grado de abstracción del ser real es propiamente la *esencia,* de donde también sea posible definir la metafísica diciendo que es el saber de las esencias, de los inteligibles puros, el *saber eidético.* Pero como la esencia considerada ejercitando el ser fuera de sus causas es la existencia, es posible afirmar también que la metafísica estudia las existencias en cuanto referidas al ejercicio de la esencia o a la actualidad del ser.

101. División neoescolástica de la Metafísica.	Metafísica General u Ontología.	Tratado del ser en tanto ser.
	Metafísica Especial Comprende:	*Teodicea* o tratado de Dios.
		Psicología o tratado del alma.
		Cosmología o tratado del mundo.

10.—Clodius Piat, *Aristote,* París, 1912.

102. Nuestro punto de vista. Juzgamos errónea la división neo-escolástica (*lovainense*) de la metafísica, porque confunde dos tipos de saber especificados con toda precisión por sus objetos formales: el *perinoético* o de la filosofía natural, y el *eidético* o de la filosofía primera. El estudio filosófico del mundo, reflexión fundamental sobre el cosmos, o *cosmología racional,* búsqueda filosófica acerca de las substancias corpóreas, es un saber de esencias realizadas, vinculadas al concreto sensible y estudiadas en tanto vinculadas a él. El estudio filosófico de las substancias corpóreas vivientes, o investigación reflexiva fundamental psicológica, o *psicología racional,* es igualmente del orden perinoético, en tanto el alma es principio entitativo del viviente, y en tanto es forma constitutiva de un compuesto corpóreo: el organismo vivo. La misma alma del hombre, en tanto acto primero del cuerpo físico-orgánico, cae de lleno dentro del saber perinoético.

103. Objeto formal de la metafísica. Para nosotros, como para Tomás de Aquino, la metafísica tiene por objeto el ser inteligible, el ser despojado de la fenomenicidad, el ser desprovisto de la circunscripción del *aquí* y *del ahora.* Este ser inteligible es el ser real, *objectum intellectus.* Pero en vista de que este ser real puede considerarse en sí y en sus relaciones, estamos en aptitud de distinguir en él dos grados. El ser de primer grado es la esencia actuada o en acto, y el de segundo grado es la relación entre términos reales, como la relación gnoseológica y axiológica.

104. Nuestra división de la metafísica. Teniendo en cuenta lo expuesto con antelación, y plenamente convencidos de que mantenemos en integridad el espíritu del tomismo, proponemos la siguiente división de la metafísica.

Metafísica General.	*Ontología.*—	Tratado del ser de primer grado: La esencia y su ejercicio o existencia.
Estudio del ser inteligible, real y abstracto.	*Crítica.*—	Tratado de la relación adecuativa entre la inteligencia y el ser de primer grado: el conocimiento.
	Axiología.—	Tratado de la relación adecuativa entre la tendencia natural y el ser de primer grado: el valor.
Metafísica Especial. Estudio del ser en tanto realidad concreta inteligible, estudio del ser personal necesario o contingente.	*Teodicea.*—	Tratado de la existencia personal necesaria: Estudio de la Persona Divina.
	Óntica.—Existencial.—	Tratado de la existencia personal contingente: Estudio de la persona humana en tanto existencia limitada que apunta a la Persona Divina.

105. La concepción hegeliana de la Metafísica. Nos ocuparemos ahora de reseñar el pensamiento de Hegel en relación con la esencia o ser de la *metafísica,* pensamiento importante por lo que inspira y por lo que representa: la quimera de la omnisciencia destructora de las ciencias, porque el idealismo de Hegel, que sedujo la inteligencia alemana de la era post-kantiana, entraña la *absoluta* ilusión de la *sabiduría* absoluta. El idealismo moderno de la razón pura ha oscilado entre dos polos. Kant proclamando la ignorancia de lo en sí, Hegel anunciando la epifanía de la razón pura en la *idea* de la *idea* y en la *ciencia* de la *ciencia.*

106. El filósofo. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgar el 27 de agosto de 1770. Estudió en el seminario de Tubinga, lugar en donde se le despertó la vo-

cación filosófica y donde estrechó la amistad intelectual con Schelling. Graduado doctor en filosofía, ejerció la docencia privada en Berna y en Francfort. El año de 1806 se le nombró profesor suplente de la cátedra de Schelling. En 1808 fué designado rector en el Gymnasium de Nuremberg, y ocho años después se le confió la cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg, sucediendo poco después a Fichte en la cátedra de filosofía en Berlín.

La doctrina de Hegel está contenida en las siguientes obras principales: *Fenomenología del Espíritu,* especie de tratado exploratorio; la *Lógica,* la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* la *Filosofía del Derecho* y la *Historia de la Filosofía.*

Escritor de estilo difícil y desconcertante, sus libros y sus explicaciones constituyeron un tormento para los estudiantes alemanes. Causa en su conjunto sistemático la impresión de lo monstruoso; especie de Gargantúa de la inteligencia, todo lo devora en el hartazgo de la negación: doctrinas, teoría, ciencias, la Historia misma, todo sucumbe ante su anhelo de absoluto. Su punto de partida y el esquematismo de su concepción coinciden con los de Schelling. Como el pensador de Leomberg, Hegel considera la Idea como el principio absoluto, la esencia y el término de la realidad.

107. La Doctrina. La Idea es la raíz y la entraña de todas las cosas: la naturaleza y los seres, el Universo, resultan de las determinaciones de la Idea.

Pero la Idea hegeliana no es como la Idea platónica. Para el pensador de Atenas la Idea es un *paradigma,* inteligible puro en su esplendor inmóvil, arquetipo eterno de las cosas. Hegel, en cambio, considera a la Idea sujeta a la im-

pulsión interna de la determinación: es el devenir, el cambio, el *Werden*. La Idea deviene según su propia ley interna, la *dialéctica,* con sus tres momentos: tesis, antítesis, síntesis. Resulta así la Idea, principio, ley y término del ser. La Idea deviene en dirección tripartita: toma conciencia de sí misma y es *espíritu;* desborda de sí misma, se objetiva y se exterioriza y es *naturaleza;* se proyecta al plano de lo abstracto y es *concepto*. De aquí la división hegeliana de la filosofía: *filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu* y *filosofía del concepto*. Todo se afirma y todo se niega sucesivamente; toda afirmación se supera en otra; todo es ascenso a lo infinito. Todas estas determinaciones de la Idea no descansan en el principio de contradicción, sino en un nuevo principio que es el *pronuntiatum* del idealismo absoluto: *Todo lo que es racional es real; todo lo que es real es racional.* La Idea es, pues, el fondo mismo de la totalidad del ser y de lo real; todo se identifica en ella, es el *ser todo,* la *totalidad* de lo real, lo absoluto. Una es también la ciencia: la ciencia es la Idea, la ciencia es lo absoluto; pero tres son, como hemos dicho, los momentos de la ciencia universal. Toda la ciencia está contenida en una afirmación: el pensamiento y el ser son una misma cosa. *Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch.* Hay identidad de objeto en la *lógica* y en la *metafísica.* La *lógica* es la *metafísica,* la *metafísica* es la *lógica.* No cabe duda, Hegel es a la vez un gran pensador y un gran sofista. ¡Cómo no desconcertarse cuando se penetra al fondo de esta concepción en la cual se afirma que el ser y la nada son idénticos, que el principio de contradicción no rige el conocimiento, que lo absoluto se hace, y que su esencia consiste en un devenir sempiterno! Antójasenos decir lo que Cicerón dijo al comen-

tar a Epicuro: Borremos su nombre de la lista de los filósofos, de todos modos, se trata de un sofista genial.

108. La concepción bergsoniana de la Metafísica. Ha dicho Paul Valery, no con sentido profético, sino con espíritu de constatación pretérita, que Henri Bergson representa "el último gran nombre de la inteligencia europea". Tal vez no sea completamente exacto; pero en todo caso, Bergson sí es el último ilustre nombre de la filosofía francesa. Representa la iniciación de una era nueva en la historia del pensamiento humano. La filosofía bergsoniana cierra, en efecto, por así decir, la era kantiana, y constituye uno de los más importantes intentos contemporáneos de restauración metafísica. Con él se declara una vez más, en la historia de la filosofía, que la metafísica es posible como un tipo de saber concerniente a realidades ultrafenomenales abarcadas en la luminosa y transparente inmediatez de la visión absoluta, realidades que, como explicamos, fueron negadas por las escuelas kantianas y declaradas incógnitas misteriosas y formas límites del conocimiento, por los discípulos de aquel célebre maestro del siglo XVIII, que sucumbiendo a la fascinación de la ciencia e intentando "cientificar" la filosofía, sentó las bases de un *dogmatismo crítico* disolvente de la realidad y del pensamiento.

Asistimos al crepúsculo del siglo XIX. El cientismo y el kantismo, consagrado oficial en las universidades de Francia, triunfan en toda la línea. En ese momento se alza potente la voz de un joven profesor del Liceo de Clermont Ferrand; opone un *no* resuelto al idealismo derivado de Kant y al empirismo asociacionista de los filósofos ingleses, anunciando así, en el alba misma del pensamiento contemporáneo,

sobre los escombros de las doctrinas opuestas, una nueva filosofía de la intuición absoluta, intento de restauración fundamental del espiritualismo, diferente, sin embargo, por su método y sus conclusiones, del espiritualismo de Maine de Biran y del espiritualismo realista de Descartes. Bergson mismo ha dicho a Chevalier: "Toda la filosofía que vengo exponiendo desde mi primer *ensayo,* afirma contra Kant la posibilidad de una intuición suprasensible". Es esta intuición la que constituye el medio de conocimiento apropiado para abarcar lo real en su pristinidad. Esta pristinidad de lo real es el *devenir*. El método de la filosofía es, para el eminente pensador francés, según decíamos en páginas anteriores, algo más cercano al artista que al científico. Se trata de exaltar una conciencia coextensiva a la vida; introyectar el instinto en la conciencia, vivir en el devenir interior lo absoluto del devenir real. En el fluir profundo de la vida íntima descúbrese la unidad de lo movible, la duración continua, el cambio puro, como lo más entrañado y genuino del existir originario.

La intuición vivida de nuestra propia duración, nos permite dar al *existir* una significación distinta de aquella que le da el lenguaje de la ciencia y del sentido común. Más allá de los símbolos de la actividad práctica, trascendiendo la fragmentación conceptual de las cosas, encontramos un *existir* de tipo idéntico al que en nosotros mismos verificamos por la intuición. En la develación de lo real las ciencias solas fracasan, necesitan del expreso concurso y del manifiesto auxilio de la intuición. Entonces alcanzamos lo real como una duración pura.

La metafísica bergsoniana constrúyese sin la intervensión del entendimiento discursivo; es el fruto de la mera vi-

sión. Prescinde totalmente de las permanencias inteligibles que condicionan el devenir y, que, como decía Aristóteles, son los términos que hacen posible el cambio. Volvemos a Heráclito, disolvemos lo real en una emanación ininterrumpida de la fluencia absoluta. Digamos solamente, como sugerencia crítica, que ningún movilismo ha podido responder hasta nuestros días, esta tremenda y acerada interrogación del Peripato: ¿El cambio puro, el devenir sin sujeto que cambie, sin sustante, puede ser en verdad algo distinto de la serie misma de cambios, abstraída de la cosa que cambia? Desde Heráclito hasta Bergson se hurta la respuesta.

109. La Concepción Heideggeriana de la Metafísica.

Uno de los pensadores contemporáneos de lengua alemana que más han dado que decir en nuestros días ha sido indiscutiblemente el profesor Martín Heidegger. Discípulo de Husserl, inspirado en San Agustín, Pascal, Scotus y Kierkegaard, emprende el análisis metódico y la descripción fenomenológica del concreto existencial. [11]

La finalidad primordial del profesor alemán consiste en formular una doctrina del *ser de la existencia humana.* En esta doctrina se caracteriza la existencia como temporalidad e historicidad. El sistema se consigna en varios escritos, pero singularmente en dos obras fundamentales: *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes.* Heidegger enfoca el problema de la tradición de occidente desde una nueva y original perspectiva. La angustia representa un medio trascendental del conocimiento. La angustia, *Angst,* es la conciencia del ser en el umbral de la nada. La angustia apunta al mundo objetivo,

11.—A. Delp, *Existencia Trágica.* (La filosofía de Heidegger). Madrid, 1942. págs. 50 y siguientes.

implica intencionalidad, particularmente en la vivencia existencial del tiempo y en la experiencia de la muerte.

La pregunta: ¿qué es metafísica? (*Was its Metaphysik*) se torna en esta otra: ¿Qué es el ser de las cosas? La invariable pregunta que la filosofía se ha hecho desde Tales, se la vuelve a formular Heidegger en su célebre lección de Friburgo (1930). Para resolver esta pregunta, el autor alemán construye una *hermenéutica* de la existencia humana.

Para que tenga sentido preguntar por el *ser de las cosas,* es preciso haber antes resuelto qué es el ser del hombre. Porque es evidente que nuestro propio ser es el sujeto que interroga y de quien, relativamente al conocimiento, depende el ser de los demás. El método fenomenológico transfórmase en Heidegger en un análisis de la existencia humana. El ser del hombre es existir, y la existencia humana es un huir hacia su término; el ser de nuestro existir es temporalidad y *temporalidad limitada*: un ser para la muerte, un ser para la nada. El existir banal es un *cuidado,* un atender a las cosas, un ir a las cosas para estar en ellas; un huir del ser originario hacia el mundo considerado como término del existir. Esta es nuestra actitud habitual, la conciencia banal de la existencia; pero cuando vivimos la amenaza de nuestro propio ser, ante la muerte, en presencia de la nada, avizorando el no ser, cobramos el pleno sentido de nuestra recóndita e inviscerada *mismidad.*

Frecuentemente, y no sin razón, se confunde la metafísica heideggeriana con una antropología al modo scheleriano. Heidegger mismo se lamenta de esto: *Cuando establecemos, afirma en* KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK, *la tesis presupuestal sobre el hombre (¿qué es el hombre?) es en el terreno metafísico que la formulamos y que la contesta-*

mos. Y más adelante aclara su pensamiento: *La metafísica de la realidad humana no es solamente una metafísica sobre la realidad humana; es la metafísica misma que viene a producirse en tanto realidad humana.* [12]

A pesar de su deseo de integrar una ontología fundamental como una metafísica de la realidad humana, se detiene en el prolegómeno, y contrariando su propósito, se limita a investigar los caracteres o dimensiones ontológicas del existir humano. A la pregunta fundamental: ¿qué es el ser?, el pensador alemán da una respuesta incompleta y además nihilista. Se limita a explicarnos lo que es el ser del hombre; pero no nos dice una sola palabra acerca de lo que es el *ser en sí mismo.* Se queda diciendo, además, que el ser del hombre, el ser de la existencia humana, es un irse de sí mismo, un ser para la muerte, una temporalidad, una historicidad. Esto implica una confusión lamentable entre la mismidad profunda y entrañada del ser del existir y las propiedades consecuentes a la humana existencia. No hay en Heidegger, dicho está, el genio husserliano; lejos de superarse la posición, se degenera. Estamos frente a un nihilismo que toma la angustia como método y la nada como positividad. Entre la existencia y las posibilidades del existir se despliega un horizonte angustioso; en la hermenéutica de las posibles existencias están los gérmenes tormentosos y atormentadores de un infierno ontológico.

Son varios los autores que piensan que Heidegger ha quedado insatisfecho de su analítica existencial, de su fenomenología hermenéutica, porque sólo le ha conducido a una trascendencia intramundana, que es la trascendencia de una libertad

12.—Cap. IV de la obra citada, versión francesa de Henri Corbin.

radical y primordial; pero definitivamente segregada de todo fundamento ontológico. Consideran que la ya célebre *Carta sobre el Humanismo* señala no sólo la aclaración de su punto de vista sobre la existencia en frente de la filosofía sartriana, sino la rectificación misma de la doctrina existencial de *Sein und Zeit.*

Daniel Feuling, profesor en Salzbourg, declaraba ya en 1932 ante la *Societé Thomiste,* reunida en *Jornada Fenomenológica* en Juvisy, según él facultado por Heidegger, estas optimistas palabras: "La noción de ser es finita; pero esta doctrina no prejuzga nada en cuanto al carácter finito o infinito de aquello que es y del ser mismo. Todo ser-*ens* que, para captar los seres,tenga necesidad de una noción del ser, es finito; pero si existe un ser infinito, no tiene necesidad de la noción de ser para el conocimiento de los seres. Los hombres tenemos necesidad de la filosofía nocional y nuestro carácter y esencia de seres finitos fundan esta necesidad de emplear la noción de ser; Dios, por el contrario, siendo infinito, no está sujeto a dicha necesidad: *Gott philosophiert nicht.* El hombre, por lo mismo que es finito, para entrar en una relación cualquiera con los seres-*entia* (*Sich zu Seinden Verhalten*), ha de comprender el ser, *esse, das Sein,* haciendo uso de la noción de ser".

Nosotros pensamos que para el Heidegger de *"El Ser y el Tiempo"* no existe nada más allá de la libertad, más allá de las posibilidades de existencia que el hombre deviene por sí mismo; más allá de esta trascendencia radical de la libertad, puramente intramundana, no existe *nada* sino el abismo obscuro, el caos absurdo de la existencia bruta, por ello el hombre de la angustia, el hombre de las categorías existenciales, de la derelicción (In der-Welt-Sein), el hombre destinado a mo-

rir (Zum-Tode-Sein), de la temporalidad (Zeitlichkeit), es el hombre solitario, abandonado, sin socorro, con el gélido consuelo de su lucidez. Para este hombre de la nihilidad todo es vano y absurdo.

La búsqueda del fundamento ontológico de este óntico desamparo se encuentra más allá del existencialismo: es doctrina de Feuling, quien mucho antes de la *Carta sobre el Humanismo,* pensaba en la posibilidad de concluir del planteo del tema existencial en las páginas de *Sein und Zeit,* una trascendencia ontológica; es opinión de José Brandao, quien reposa en unas declaraciones que se afirma Heidegger hizo a su discípulo Gadamer (*Revista Portuguesa de Filosofía, Marzo de* 1946); es la doctrina religativa de Xavier Zubiri (*En Torno al Problema de Dios. Naturaleza, Historia, Dios, Madrid,* 1944, *pág.* 425); es interpretación de Ismael Quiles (*Comunicación al Congreso Argentino de Filosofía, Actas, Universidad Nacional de Cuyo, pág.* 1084); pero no es doctrina genuinamente Heideggeriana. A nosotros nos parece que en la célebre *Carta sobre el Humanismo* (Traducción de Alberto Wagner de Reyna, *REALIDAD, Revista de Ideas,* Buenos Aires, Vol. III No. 7), que algunos han considerado con mucho optimismo como un avance de Heidegger hacia la trascendencia ontológica, el ilustre pensador de Friburgo se sigue manteniendo en su primitiva posición, y solamente aclara su tesis existencial ante el existencialismo de Sartre, como antes había declarado su anhelo de una doctrina de la existencia total ante la antropología filosófica de Max Scheler y ante el existentivismo de Karl Jaspers que rehusa la posibilidad de una teoría del ser desprendida del análisis de la existencia concreta; pero reafirma la prescindencia del fundamento absoluto, por lo que si bien no se puede asegurar que el existencialismo heideggeriano (todo filósofo es capaz de

modificar su pensamiento) sea definitiva y expresamente ateo, sí se puede afirmar que hasta hoy se mantiene en una ontología de la nihilidad, sospechosa, por lo menos, de ateísmo. Así se desprende de la afirmación que hace en la página 18 de la versión española de su tan traída y llevada *Carta sobre el Humanismo.*

"Pero el ser—¿qué es el ser? Es *el* mismo. Experimentar esto y decirlo: eso ha de aprehender el pensar venidero. El *ser* —eso no es Dios, ni es fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, *Dios*". Después de escuchar esto, es decir la afirmación que coloca a Dios en los dominios de la *existencia* bruta, nos parece perfectamente fundada la afirmación de su corifeo francés Jean Paul Sartre cuando señala la postura atea de su maestro con estas precisas palabras: "Cuando hablamos del abandono, término del agrado de Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe y que debemos sacar hasta lo último, todas las consecuencias de esta posición". (*L'Existentialisme est un Humanisme. Paris, Vogel,* 1946, *pág.* 33). Pero entiéndase bien que al señalar el pensamiento de Heidegger en su actual situación, como una metafísica de la nihilidad, no queremos afirmar que no sea absolutamente posible la trascendencia hacia un fundamento absoluto, si bien modificando el planteo heideggeriano y aprovechando las innegables riquezas de su descripción fenomenológica del existente humano.

109 bis. Nota sobre el existencialismo.

Aprovechamos esta coyuntura para formular una breve nota sobre el existencialismo contemporáneo. El término existencialismo se ha hecho de una vaguedad desconcertante, se le

ha convertido en un "cajón de sastre" en donde tiene cabida toda la *pedacería filosófica* que dice referencia al existente humano, para Sartre el *único existente.* Este mismo escritor lo confirma con estas palabras: "En el fondo la palabra existencialismo ha llegado a tener una significación tan amplia y tan excesiva que ya no significa nada. Es una palabra de moda con la cual muchos quieren mostrar que están al corriente de la cultura moderna. Se pronuncia con un tono sensacional, o como grito de combate, sin responsabilidad y con mucha confusión. Significa para unos una gran preocupación, para otros un escándalo".

No obstante es necesario distinguir los existencialismos. El de Heidegger es más bien una *filosofía existencial* que pretende fundar una ontología general partiendo del ser que se hace la pregunta metafísica: ¿qué es el ser? Categóricamente Heidegger lo afirma en carta dirigida a la Sociedad Francesa de Filosofía en 1937: "Tengo que repetir que mis tendencias filosóficas, aunque se trate en *Sein und Zeit* de *Existenz* y de *Kierkegaard,* no pueden clasificarse como *Existenzphilosophie.* Pero este error de interpretación será probablemente difícil de evitar por el momento. Mas la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal".

El existencialismo de Jaspers es más bien una *filosofía de la existencia humana concreta,* es decir del *existente,* un *existentivismo* que expresamente renuncia a la posibilidad de una ontología general. La existencia total, dice el profesor de la Universidad de Heidelberg, es inasequible, ya que entre el existente concreto y el pensamiento hay una distancia imposible de salvar: "La existencia es lo que yo soy y no lo que yo sé".

El existencialismo de Sartre es una *fenomenología,* tal vez sería mejor decir una *fenomenografía,* de la realidad humana concreta que desemboca en una ontología regional del absurdo y de la nihilidad.

El existencialismo de Gabriel Marcel pretende ser una vivencia de la filosofía (filosofía concreta) consistente en una tensión constantemente renovada y creadora entre el *yo* y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos. Mas el ser se me hace una presencia en relaciones inobjetivables que envuelven siempre el misterio; como no es posible precisar, para Gabriel Marcel, la frontera precisa entre la metafísica y la mística, la *filosofía concreta* o *filosofía vivida* desemboca en una mística de la esperanza, no exenta ciertamente de belleza literaria.

Procuraremos en las líneas siguientes esquematizar en forma elemental los más importantes de estos puntos de vista.

El existencialismo como hermenéutica o análisis interpretativo del hombre individual, del hombre concreto, del existente humano, reconoce como fundador al pensador danés Soeren Kierkegaard, nacido en Copenhague en 1813, muerto en 1855, y casi un siglo después de su muerte el filósofo más leído de Europa.

Todo el existencialismo kierkegaardiano nos parece resumirse en su doctrina de las categorías existenciales, y en ella nos parece también que radican las fuentes de inspiración de todos los existencialismos. Estas categorías existenciales no son principios intelectuales objetivos, universales y abstractos, como las aristotélicas, ni menos aun, conceptos regulativos del conocimiento, como lo son en Kant; las categorías existencia-

les son caracteres concretos, impensables, incomprensibles y que empero integran la individualidad inconfundible de cada hombre. Veamos cuáles son las seis fundamentales.

a) *Categoría de lo único*: Cada hombre, por ser individual, es único. Pascal había dicho en expresión lapidaria: "On vit seul comme on meurt seul". Vivimos solos tal como solos morimos. Cada uno es extrictamente original, genuino, excepcional. Nadie puede vivir o existir por mí.

b) *Categoría del secreto*: Cada existente es impenetrable, monádico, cerrado: *existentia est clausa.*

c) *Categoría del devenir*: La existencia humana es un esfuerzo continuo para sobrepasarse, para conquistarse, para unificarse, para devenir *a sí misma.* Cuando Goethe decía: "Es menester devenir lo que eres", hacía alusión a esta categoría existencial, porque todo existente es humano, el existente, propiamente no es (ser estático), sino deviene (ser dinámico).

d) *Categoría del instante*: Si ciertamente el existente es un devenir, la existencia sólo es dada en el presente.

e) *Categoría de la elección*: La libertad en cierto modo resume las categorías precedentes, porque decide del presente, orienta y tiende al devenir. Ser *determinado* equivaldría a no ser la propia *ipseidad,* sino la concurrencia o la resultante de las fuerzas naturales. El existente se afirma en la libertad. La libertad consiste por un lado en *elegirse* (elegir lo que se es) y por otro en devenir lo que no se es; mas ambos aspectos coinciden, ya que el hombre consiste en devenir.

f) *Categoría de ser ante Dios*: El pensamiento subjetivo, el de la *interioridad,* da acceso a la trascendencia. Si bien cada hombre es solitario entre los hombres, sin relaciones propia-

mente íntimas, puede, empero, entrar en comunicación directa e inmediata con Dios.

g) *Categoría del pecado*: Surge desde que el cristiano se pone en la presencia de Dios. El pecado (no los pecados particulares) es algo metafísico. Es la vivencia de un ser finito y contingente separado por un abismo infranqueable del ser infinito. Por el pecado el hombre se afirma contra Dios; pero también por el mismo pecado se afirma ante Dios, en su presencia.

h) *Categoría de la angustia*: Todo hombre es un angustiado por el hecho de ser hombre. Por la soledad y por el secreto, por el valor infinito del tiempo presente que se escapa, por la libertad que entraña la posibilidad de pecar, por la fe que a la vez nos revela a Dios y a nuestro pecado, el hombre es un ser angustiado que se revela o manifiesta a sí mismo en su miseria y en su grandeza. Tal es el existente humano, tal es el hombre para Kierkegaard, desgarrado, resquebrajado en su estructura, con la vivencia de su finitud ante Dios trascendente.

Karl Jaspers, nacido en Oldenburgo en 1883, después de haber estudiado Derecho y Medicina, se consagra por varios años a las investigaciones psicopatológicas y al ejercicio clínico de la psiquiatría. En 1923 ingresa como profesor en la Universidad de Heidelberg y ejerce relevantemente la docencia, tanto de la psicología patológica como de la filosofía, hasta que en 1937 es depuesto de su cátedra por el nazismo. Actualmente es profesor en Bale. Su obra es de considerable importancia.

No cabe duda que Jaspers deriva directamente del pensamiento de Kierkegaard. De todos los existencialistas, afirma

Michele Federico Sciacca, Jaspers es el que ha permanecido más fiel a Kierkegaard.

Para Jaspers la filosofía nace de la necesidad que tiene el hombre de aclararse a sí mismo; esta es la razón por la cual el filosofar no se orienta precisamente hacia el mundo, como el conocimiento científico, sino hacia el significado de nuestra propia existencia. "Filosofar, dice, es la aventura que intenta el existente para revelarse a sí mismo".

Jaspers hace recorrer a la filosofía tres etapas: Mundo existencia y trascendencia. A estas tres etapas del filosofar corresponden tres diversos medios cognoscitivos: el intelecto, el pensamiento existentivo y el pensamiento trascendente.

El intelecto es el pensamiento estático, es el medio gnoseológico aplicable al mundo y a la objetividad. El pensamiento existentivo es por el contrario dinámico, se dirige a la subjetividad y es aclarador de la existencia (Existenzerhellung). Este pensamiento existentivo se pone en contacto con el ser. Por este motivo el punto de partida del filosofar es el *sum* y no el *cogito,* no el pensamiento puro, como erróneamente suponía Descartes. Mas al empeño clarificador de la existencia se añade la función trascendente del pensamiento. El pensamiento que parte del *sum* inserto y encarnado en la situación se manifiesta como trascendente para superar la antinomia entre la relatividad objetiva y la necesidad de la situación.

Mas veamos que es para Jaspers *existir.* Existir, dice el filósofo de Oldenburgo, es ser libre, elegir el propio destino, engendrarse y elegirse a sí mismo. La autenticidad del existente radica en el *eligere; esse est eligere,* o más precisamente: *eligendo sum.*

A tres temas fundamentales podemos en suma reducir la filosofía existentiva de Karl Jaspers:

a) *La comunicación*: Por el acto libre el existente se une a los otros existentes. No puede, aislado de los otros, realizarse como existente; sólo se es auténticamente como yo, con y por otro. La comunicación existencial no puede tener lugar en el interior del *Dasein;* tampoco se reduce a las meras relaciones empíricas (profesionales, económicas); es la relación entre los existentes libres.

b) La *trascendencia*: Si la existencia es la acción, la trascendencia es el objeto, el fin del impulso. Trascender es ser por fuera y por encima de sí mismo. La trascendencia es el todo circundante (Umgreifende). Contrariamente a Heidegger que se sitúa, como hemos visto, en el plano de una trascendencia intramundana, Jaspers afirma que la trascendencia es el absoluto, si bien el Dios del filósofo existentivo no tiene ninguna semejanza con el Dios del teísmo, ni con el Dios de las religiones reveladas. "Delante de las religiones y del ateísmo, escribe Jaspers, el filósofo vive su propia fe filosófica". La religión o religación existentiva se presenta con un carácter estrictamente personal: cada existente trasciende hacia *su* trascendencia y no hacia la trascendencia.

c) El *fracaso*: El existente humano se encuentra siempre en situación, *situado,* adherido a condiciones que le son ineludibles: la muerte, el sufrimiento, la lucha, la falta. Estas condiciones estructurales del existente humano son las que finalmente le conducen al fracaso de sus esfuerzos. Estas *situaciones-límite* invisceran el desamparo existencial. Mas es indudable que esta óntica limitación le deja al existente una puerta abierta hacia la trascendencia. La vivencia de la situación límite, del desamparo existencial, hace vivir al existente la trascendencia como horizonte de los horizontes y como infinito que lo abarca todo.

Jean Paul Sartre es originario de París en donde vió la luz primera en 1905. Se gradúa de Bachiller en el Liceo La Rochelle; se licencia en Filosofía en la Sorbona e inicia su docencia filosófica como profesor en Le Havre. Asistente a los cursos de Edmundo Husserl en la Universidad de Friburgo, es después oyente atento y lector incansable y devoto de Martín Heidegger, de quien podemos considerarlo discípulo. Dedicado a las tareas de escritor alcanza éxito literario y renombre filosófico a partir del año de 1938 con la publicación de su libro *La Nausée,* patrocinado por el editor Gallimard.

Jean Paul Sartre es un escritor fecundo y ciertamente brillante, no obstante la vulgaridad y la repugnante abyección de los temas que trata: Novelas, teatro, ensayos, conferencias y un obeso volumen de *ontología fenomenológica,* donde se muestra, aunada a la maestría literaria, la refinada descripción de las estructuras del *para sí.*

No obstante su fama, no toda ella debida a su talento, sino en gran parte a la morbosidad social de esta civilización afrodisíaca en que vivimos, Jean Paul Sartre ha sido duramente criticado por escritores de fama. Para Giovani Papini, Sartre representa "el tardío e inútil renacimiento del naturalismo francés de 1890, que tiene en James Joyce y en D. H. Lawrence representantes mucho mejores". Para el brillante escritor francés Henriot la literatura sartriana representa "un modelo de *literatura negra* que pretende decirlo todo del hombre en un estilo de taberna". Pero los filósofos no son menos indulgentes: Benedetto Croce, prestigioso filósofo italiano, dice que las obras de Sartre "son un centón de horrores patológicos sin estética alguna". A su vez, Roger Verneaux, eminente pensador francés, hace de Sartre una especie de Víctor Hugo de

la filosofía: "Su genio es más verbalista que profundo, más literario que metafísico, más analítico que sintético". No cabe duda que Sartre da la impresión, por lo insistente de sus análisis y por lo minucioso de sus descripciones de los aspectos más abominables del hombre, de una mente anancástica u obsesiva. Su originalidad filosófica es muy relativa; lo esencial de su doctrina lo ha tomado de Heidegger; *El Ser y la Nada* se nos ofrece como una exégesis de *El Ser y el Tiempo.*

En este lugar nos limitaremos a indicar lo más importante de la doctrina sartriana.

a) *El fenomenismo.*—Sartre pretende construir una *ontología fenomenológica;* pero de hecho no pasa más allá de una *ontoestesia fenomenográfica.* No se trata de una *logía* del fenómeno explicativa *del ser;* sino más bien de una *grafía* del fenómeno constatativa del *aparecer,* mismo en donde se resuelve el ser del fenómeno. "El ser de un existente es precisamente lo que él aparece"; "Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, porque él se muestra como es". Sartre rechaza la dualidad fenómeno-noúmeno; la dualidad fenómeno-substancia; se queda con la dualidad *fenómeno-transfenómeno* al establecer la base y el método de su sistema, para culminar en la dualidad materia-epifenómeno, es decir, *en sí* y *para sí.* En suma, Sartre se ha colocado en la línea del *fenomenismo;* con Hume que funda una filosofía experimental y elimina las entidades metafísicas; con Kant en cuanto limita la esfera del conocimiento posible a los fenómenos; con Comte cuando proclama el advenimiento de la era positiva y la abolición de la era metafísica; con los filósofos que recusan la esfera del ser determinante del conocer y sustante del aparecer.

b) *La náusea.*—Sartre pretende que la náusea es un *canal gnoseológico* fundamental y primario, especie de conducto lu-

minoso, por el que entramos en posesión inmediata del *ser del fenómeno*. La *náusea* nos coloca en presencia de la existencia como contingencia absoluta, como gratuidad perfecta, como *"una gran bestia inmunda"*. La náusea es, pues, la vivencia de la absurdidad de las cosas y del existente humano en medio de ellas; este sentimiento de estar arrojado en el mundo sin haber participado del acto fundamental que ha hecho posible la derelicción, sin haber sido consultados por así decir. Este sentir el mundo y sentirse a sí mismos abocados a la nada, no siendo sino nada, actuando como fantasmas desplegados en un mundo de ilusiones que se desvanecen en los momentos de lucidez, es la *náusea* y a la vez la *angustia*. En suma, la náusea es el sentimiento de la absurdidad de la existencia: "Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por azar".

c) *Ser en sí.*—Antes de todo conocimiento *hay algo;* este *algo* es lo *en sí*. Lo en sí es "macizo, sin vacío alguno"; mas carente o desprovisto de conciencia. Lo en sí es un ser de hecho, una mera facticidad, sin razón de ser y sin significado; es una inmanencia que no se puede realizar, una afirmación que no se puede afirmar, una actitud que no puede actuar, puesto que el *ser en sí* está cebado de sí mismo. El *ser en sí* no es ni pasividad, ni actividad; no es ni posible, ni imposible, de él sólo puede decirse llanamente que es; realidad bruta, indiferenciada, pastosa, amorfa, pura materia, contingencia absoluta, existencia absurda. Es lo que la conciencia podría expresar con términos antropomórficos, diciendo que el ser en sí está de sobra. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con ningún otro ser, el ser en sí está de sobra para la eternidad.

d) *El ser para sí.*—Es un ser que no es lo que es y es lo

que no es. Consecuentemente es un ser ambiguo e insincero, por ello el hombre no puede ser nunca plenamente sincero, nunca plenamente idéntico, nunca totalmente coincidente con su propio ser. El *ser para sí* es la conciencia, realidad móvil y cambiante, siempre en fuga hacia el porvenir, y de la que ninguna etapa es plenamente ella misma. Es a este *para sí,* a la conciencia, a sus estructuras, a sus proyectos, a sus fracasos, a los que están consagradas las setecientas páginas del *L'Etre et le Néant.* La temporalidad es uno de los caracteres esenciales del *para sí;* el yo está siempre en fuga hacia el futuro; pero tiene siempre un pasado. El *para sí* anhela convertirse en *en sí,* tiende a la plenitud del ser que equivaldría al reposo *en sí;* mas como este anhelo, esta aspiración implica la intemporalidad, y el para sí está formalmente constituído en el tiempo, resulta inasequible.

e) *El ser del existente humano.*—Fundado en estos antecedentes Sartre pretende que la nada de nuestro ser se revela por la libertad, ya que ésta no es sino un corte de inexistencia entre el pasado y el presente. La libertad sartriana no es propiamente la capacidad humana de escoger entre los motivos que solicitan la voluntad, la posibilidad de romper el determinismo de la motivación, sino el ser mismo del existente humano. Constituída la conciencia, estructurado el *para sí,* se constituye la libertad y se organiza el caos de la existencia, creándose los valores y las esencias. ¿Qué somos los hombres? Sartre responde: una porción de nada que se interpone en el seno de la materia, que la distiende y que la entiende.

No escapará al lector la enorme dificultad que encierra resumir la doctrina de Jean Paul Sartre, pues aun cuando en el *El Ser y la Nada* realiza una expositación sistemática del existencialismo, no obstante por lo abundoso y pormenorizado

de la descripción, por lo extenso de la fenomenografía, nos resulta difícil fijar con claridad, con precisión y brevedad, los principios y las tesis fundamentales. De la consideración atenta del esquema que hemos trazado en estas páginas, se advierte y se desprende sin embargo, la inconsistencia del existencialismo del novelista filósofo. Toda la doctrina sartriana se reduce a un fenomenismo, o más propiamente, a un *epifenomenismo materialista*. Sobre la realidad bruta de lo en sí, existencia inauténtica, mera materia amorfa, surge, por la libertad, por la elección, modo de la conciencia, la esencia y el valor. Al elegirnos, elegimos el mundo, el mundo *para sí*. ¿Pero dónde están las pruebas de estas afirmaciones, dónde el criterio de evidencia, donde la fidelidad descriptiva del método fenomenológico? Todo esto lo buscamos en vano en las obras de Jean Paul Sartre. Hay estilo brillante, fenomenografía minuciosa de los impulsos, (Sartre es en esto un discípulo de Freud), observaciones psicológicas de gran originalidad, esto es innegable; pero hay ausencia total de un criterio fundamental de evidencia, arbitrariedad en las afirmaciones, contradicción intrínseca en el desarrollo sistemático, nihilismo absoluto. Nada se pone en claro; nada se resuelve. La obra de Sartre, lo pensamos sinceramente, no es obra que deban leer los filósofos, sino los psiquiatras.

Gabriel Marcel es originario de París en donde nació en 1889. Agregado en Filosofía su labor docente ha sido intermitente. Su vocación, de hecho, ha tenido perspectivas más abiertas que las de la docencia filosófica; se ha dedicado en diversas ocasiones y con mucho éxito a la crítica literaria, al teatro, a la música; pero siempre ha sabido coronar sus actividades con la reflexión filosófica. En la genealogía existencialista, Marcel está en la línea de Karl Jaspers, así como Sar-

tre, según veíamos, está en la línea de Martín Heidegger, y esto hasta el punto que Paul Ricoeur ha podido escribir un valioso libro haciendo el paralelo de Marcel con Jaspers.

La ambición de Gabriel Marcel ha consistido en hacer de la filosofía una "filosofía de la experiencia de la existencia". A esta filosofía la designa con la denominación de la *filosofía concreta.* Recusa las fórmulas más o menos rigurosas y más o menos ligadas con las que se pretende explicar el universo y el hombre. El que no ha vivido un problema filosófico, quien no se ha angustiado por él, dice el autor del *Du Refus à L'Invocation,* no puede en modo alguno comprender lo que este problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él. No se trata, sin embargo, de un psicologismo, porque la búsqueda existencial no es analítica, sino cualitativa y descriptiva, e intenta restituir a la experiencia humana, en expresión del pensador francés, su *peso ontológico.*

Ante la imposibilidad de exponer en su conjunto la doctrina existencialista de Gabriel Marcel, hemos de limitarnos a dos de sus ideas fundamentales: La existencia encarnada y el misterio ontológico.

A.—*La existencia encarnada*: La primera experiencia que tengo es la de mi existencia: Yo existo. "Lo que planteo aquí, expresa con toda claridad Marcel en la página 33 del *Du Refus à L'Invocation,* es primeramente la prioridad de lo existencial con relación a lo ideal; pero añadiendo en seguida que lo existencial se refiere inevitablemente al *ser encarnado,* es decir, al hecho de ser en el mundo". Tal vez sea más preciso al respecto en *Etre et Avoir,* cuando explica que la afirmación de que una cosa existe dice referencia a esa cosa como enlazada con mi cuerpo. "El carácter a la vez íntimo y

misterioso del lazo entre *yo* y *mi cuerpo,* colorea en realidad todo juicio existencial".

b) *El misterio ontológico*: Considera también Marcel como tema central de su filosofía concreta el problema que ha inquietado a los pensadores a través de toda la Historia de la Filosofía: el problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, entre lo universal y lo individual. Marcel se inclina decisivamente por la solución que hace del individual el *primum cognitum.* "Cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, escribe, más orientados estaremos y como encaminados hacia una captación del ser en cuanto ser". (*Du Refus à L'Invocation,* pág. 192). Pero el ser individual es inagotable, inexhausto. He aquí el misterio ontológico. A este misterio, al que Santo Tomás de Aquino consideró inefable (*individum inefabile*) sólo es posible aproximarse por experiencias existenciales.

El absurdo de la existencia y la desesperación que la acompaña le parecen a Marcel integrantes sentitativos del propio existir y sólo superables por una libre opción y por un acto de fe. Para un existencialista católico, como es Marcel, la desesperación se presenta como una tentación pasajera, porque la esperanza surge como el fondo mismo del existir y como su condición esencial. En *Homo Viator* escribe estas terminantes palabras: "No estoy lejos de creer que la esperanza es para el alma lo que la respiración para el ser vivo; allí donde falta la esperanza, el alma se seca y se extenúa".

V.—Los problemas de la Metafísica general.

110. Cuatro cuestiones. En la imposibilidad de recorrer todos los problemas de una ontología o metafísica general nos conformaremos con reflexionar sobre cuatro cuestiones fundamentales, dejando para nuestro *Tratado de Metafísica,* en futuro volumen de este mismo *Curso de Filosofía,* el estudio pormenorizado de ellos. Estos cuatro temas son: a).—El ser de la metafísica; b).—Los primeros simples de la metafísica; c).—La esencia y la existencia; d).—La substancia y los accidentes.

111. El Ser de la metafísica. El ser expresa, fundamentalmente, relación a lo existente: lo actualmente existente y lo posible existente; lo existente en el pensamiento y lo existente en la naturaleza; lo existente idealmente y lo existente real.

En rigor, el ser es *lo real,* el dato inmediato e irreductible que la inteligencia alcanza en el ejercicio de su acto propio; el ser es lo dado, *lo más dado,* la pristinidad inteligible y ontológica.

Absolutamente tomado, el ser es la existencia, el acto de ser, el ejercicio del ser, el clamor ontológico, la plenitud en la posesión de lo real: *"Ens in actu exercito"*. Tomás de Aquino dice expresamente: "Aquello cuyo acto (perfección) consiste en existir".

Palabras faltan, como dice fray Tomás de Vío, para explicar este *simple* de la filosofía. Su definición formal es imposible, porque la noción de ser es trascendental y, siéndolo, no podemos acudir al género próximo, ni a la diferencia

específica, porque no hay *algo* más allá del ser, porque ninguna diferencia participa el género de manera que éste se encuentre contenido en el concepto esencial de la diferencia, ya que, si tal fuera, el género entraría dos veces en la definición de la especie; porque en el ente termina el análisis de nuestros conceptos objetivos, porque más allá es imposible pasar, puesto que encontraríamos la nada, el no ser, la negación del ser. Precisamente este es el error de Hegel: no hacer del ser una noción trascendental, sino genérica y, en consecuencia, identificar el ser con la nada. Si pretendiéramos, en efecto, llegar al "género" ser, pulverizaríamos el ser, nos veríamos forzados a podar todo lo que es, a despojar el ser de todas las diversidades y todas las determinaciones que lo caracterizan; alcanzaríamos, como dice Maritain, "algo" indiscernible de la nada misma: un pseudo ser. Fuera del ser, en efecto, sólo la nada, porque el devenir mismo, y esto lo afirmamos en contra de Henri Bergson, es atributo del ser: lo que deviene *no es;* mas no deviene sino lo que está en potencia de ser. A este respecto ha escrito Santo Tomás, fundado en Aristóteles, estas lapidarias reflexiones en el *Lib.* I, *cap.* XXV de la *Suma Contra los Gentiles*: "Que el ente no puede ser género, lo prueba el Filósofo de este modo: Si el ente no fuera género, sería necesario que se encontrase alguna diferencia por medio de la cual fuese contraído a alguna especie; pero ninguna diferencia participa el género de manera que el género esté contenido en el concepto esencial de la diferencia, porque en este caso el género entraría dos veces en la definición de la especie; es necesario, por lo tanto, que la diferencia no se halle incluída en la razón o concepto del género: es así que ninguna cosa puede haber que se halle fuera del concepto de ente, puesto que el significado de

esta palabra se halla envuelto en cualquier sujeto del cual se enuncie; luego no puede ser contraído por ninguna diferencia, ni tener en consecuencia razón de género".

Pero si el ser no es formalmente definible, sí es objeto de visión inmediata por parte de la inteligencia. La inteligencia, en efecto, está conformada para aprehender el ser, y éste se encuentra conformado para ser aprehendido por la inteligencia. Por esto decimos que el ser es *objeto formal* y *primum cognitum* del entendimiento. En todas las operaciones de la inteligencia, simple aprehensión, juicio y razonamiento, encontramos como principal, último e irreductible contenido el *ser*. Por el ser conocemos todo lo que conocemos, y por tal motivo toda noción presupone la noción de ser, de igual modo que toda demostración reposa sobre los primeros principios del ser.

El ser, objeto formal de la inteligencia, es un inteligible y una fuente de inteligibilidad; los fenómenos no son sino manifestaciones exteriores, mostraciones o índices del ser, algo que no es dado en sí mismo; pero pensable en cuanto condicionado por un condicionante inteligible: la esencia, la unidad de naturaleza realizada numéricamente en el concreto. En toda intuición de la inteligencia el dato último, lo más dado, es el ser. Es indubitable este dato primordial de la intuición: *esto es, estas cosas son.* Esto nos permite definir descriptiva o fenomenológicamente el ser: *el dato irreductible y último de la intuición inmediata.*

Pero no hay que pensar que la inteligencia es capaz de alcanzar de primer intento, la plenitud inteligible del ser. Lo que inmediatamente conoce la inteligencia, el *primum cognitum,* es el *ente en común.* Pero, ¿qué es el ente en común? Es el ser visualizado extensivamente, el ser invisce-

rado en las naturalezas sensibles, el ser revestido de fenomenicidad y confusamente develado por una abstracción global, si bien de tipo eidético. La inteligencia no alcanza, en su espontánea y primera intuición, lo hemos ya dicho, el ser propio de la visión metafísica, la esencia distinta y perfecta; tampoco logra penetrar en el *ser-objeto* del epistemólogo, que es producto de un *reflectitur*. Lo que la inteligencia conoce, ante todo, es la esencia de las cosas sensibles y concretas, de la manera más confusa y por el atributo más general que es el de ser. El ser es conocido en tanto que se encuentra envuelto y embebido en la primera cosa concreta que se presenta a nuestra facultad cognoscitiva. El *primum cognitum* se ofrece como una esencia imprecisa y confusa con aplicabilidad y predicabilidad indefinida a toda especie de realidad. Este aspecto del ser es el fruto de una abstracción global, de una *visión extensiva,* abstracción de la que es capaz todo hombre desde el instante mismo que ejercita su inteligencia. [13]

La anterior reflexión de Santo Tomás nos lleva de la mano al tema de la analogía del ser y a los problemas a él asociados, es decir a la determinación del concepto común del ente, en orden a Dios y a las creaturas, a la razón trascendental que a dicho concepto se atribuye y al modo de unidad que conviene a la idea general del ente, propiamente *el tema de la analogía.*

No perdamos de vista que la noción de ser encierra o comprende la complejidad múltiple y diversa de toda realidad, desde sus ontológicas raíces hasta sus últimas y concretas di-

---

13.—Oswaldo Robles, *Esquema de Ontología Tomista,* Revista de Filosofía y Letras, Méx. 1941. Nº 3.

versidades ónticas, se rehusa, por decirlo así, a ser encerrada en un concepto *uno e idéntico;* por ello se establece la noción del ser como una noción análoga. Llegamos así al problema de la analogía del ser, del que sólo nos ocuparemos brevemente, glosando, por así decir, la doctrina de los dos comentadores tomistas al respecto: Juan de Santo Tomás y Tomás de Vío.

Comencemos por establecer la correspondencia entre la trascendencia del ser y la analogía del ser. Por trascendencia del ser entendemos todo lo real, es decir, lo opuesto a la *nada,* por ello decimos que la noción de ser trasciende formalmente todos los modos y diferencias del ser. "El ser, dice Suárez, (Disp. Met. II, sec. 5.n.16) en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser, y en todo concepto de diferencia positiva o modo del ser real". Nada, indudablemente, puede determinar y contraer la razón común de ser sin hallarse incluído en ella; cualquier diferencia que se señale, o es *algo real* o es *la nada;* si es algo real, ya le conviene la razón de ser; si es la nada, no puede ser la diferencia del ser. Consiguientemente, el concepto de ser se halla incluído necesariamente en todas las cosas, cualquiera que sea su naturaleza, modo de ser o grado de perfección. Esta es, precisamente la trascendencia del ser. Este punto de vista queda confirmado con la autoridad de Juan de Santo Tomás, quien en la *Disputatio XI,* del *Tomus* II de su celebrado *Cursus Theologicus* (*De Unitate entis et Dei*), formula esta categórica sentencia: *"Por el nombre de ser trascendente entendemos la unidad que sigue al mismo ente en cuanto ente, esto es, participa de todo género del ente y de todo aquello que tiene razón de ente".*

Es por esta trascendencia del ser en el orden metafísico que se hace necesario en el orden cognoscitivo o gnoseológico

encerrarlo en la unidad imperfecta del análogo. Aun cuando sea cierto que el entendimiento puede llegar a formar, por medio de la generalización y precisión, un concepto tan universal del ente que en él se hallen incluídos implícita y confusamente todos los entes reales, de acuerdo con lo que explica el Cardenal Zeferino González, es indudable, sin embargo, que la significación de este término, lo mismo que el objeto o perfección representada por el concepto, es muy diferente cuando se aplica a Dios, y cuando su determinación es sobre alguna naturaleza creada. La confirmación de este punto de vista la encontramos en un texto del Cardenal Cayetano (Fray Tomás de Vío): *"De esto se desprende que como lo que es uno proporcionalmente tiene todos los miembros semejantes proporcionalmente, es necesario que tenga también un concepto mental representativo de aquella unidad proporcional. Yo sostengo en mi tratado de Analogia Nominum que este concepto, uno numéricamente en la mente según el ser representativo, no representa una sola naturaleza, sino que, además de aquella que representa determinadamente y por la cual es impreso, representa implícitamente las otras semejantes a la primera en razón de la proporción. En efecto, se da el mismo juicio con respecto a la semejanza de las cosas entre sí, y del concepto mental y de las cosas. Este es el primer modo por el cual el análogo tiene un solo concepto mental, y por esto el ente, siendo análogo, tiene un solo concepto en la mente, impreso por las cosas". (Tract. VI, De Conceptu entis, Quaesita ad Fratrem Franciscum de Ferraria).* En suma, para el Cardenal Cayetano, sin duda la pilastra basamental de la escuela

tomista clásica,* el ente no solamente tiene un concepto formal (mental en el sentido de estar presente en la mente), sino que a la vez posee una *unidad* proporcionalmente objetiva, en cuanto que el concepto de ente significa un *todo uno proporcionalmente*. Esta es la razón por la cual Cayetano piensa que el concepto de ente es un concepto *imperfectamente uno*.

Para terminar esta breve explicación sobre la analogía del ser consideramos conveniente extractar del *De nominum analogia* del mencionado Cayetano de Vío la doctrina de los tres modos de la analogía.

Todo lo que es análogo, explica, se reduce a tres modos: analogía de desigualdad, analogía de atributación y analogía de proporcionalidad. De acuerdo con el significado propio del vocablo, y también con el uso que se le ha dado en las escuelas, sólo el último modo constituye la analogía propiamente dicha.

---

* El Cardenal Cayetano nació en Gaeta, de donde le vino la denominación de Cayetano, bajo la cual es comúnmente conocido en las escuelas, el 20 de febrero de 1469, según el dato de Echard. Vistió muy joven el hábito dominicano en Gaeta. Su talento, sus amplios y profundos conocimientos permitieron que su nombre fuera conocido en toda Italia, pues a los 21 años de edad ya ejercitaba con relieve la docencia en la Universidad de Padua. Insistentemente solicitado por las Universidades de Italia enseñó sucesivamente en Brescia, Mantua, Milán y Roma. Murió el año de 1534. Fruto de su eminente magisterio fueron diversísimas y bien escritas obras consignadas así en la bibliografía de Natal Alejandro: *"Eruditos Commentarios reliquit, in Pentatheucum Moysis, in libros historiales et sapientiales Bibliorum, in Psalterium, in tria priora Isaiae capita, et totum Novum Testamentum, excepta Apocalypsi; in Summam universam Sancti Thomae; Opuscula de Fide et Operibus; De Indulgentiis, el aliis quaestionibus controversis contra Lutherum; Tractatum de Potestate Papae et Concilii; Summulam de Peccatis, aliaque opuscula moralia edidit"*.

Pero las más importantes obras filosóficas de Cayetano, aquellas que le han dado su lugar preeminente en el conjunto de los grandes maestros del tomismo clásico, son indudablemente el comentario al *De Ente et Essentia* y el tratado *De Analogia Entis*.

Se da analogía según la desigualdad, cuando el nombre es común y el significado es el mismo, si bien atribuído diversamente: cuerpo es un nombre común a los cuerpos inferiores y superiores. Estos análogos son designados *unívocos* por el lógico; pero no por el metafísico quien los apellida equívos, y la razón es que el primero considera los meros nombres, mientras que el segundo se refiere a las naturalezas.

Los términos análogos según la atribución son aquellos cuyo nombre es común; la significación del nombre es la misma referida al término, más diversa en tanto se considera la manera de la referencia: *sano* es nombre común a la medicina, a la orina, al animal. La significación del nombre *sano* es la misma; pero la manera de la referencia es diversa, ya que el animal es el sujeto de la sanidad, la orina un signo o síntoma de salud, y la medicina, entendida como remedio o medicamento, es la causa de ella. De donde la razón de *sano* nos parece como no siendo la misma, ni del todo diversa.

Son análogos según la proporcionalidad los términos cuyo nombre es común y la razón del nombre es semejante según una proporción: *Ver* corporalmente y *ver* intelectualmente, implican el mismo verbo *ver;* pero es indudable que mientras en el primer caso la presencia es ante la inteligencia, en el segundo es ante el órgano corporal. Esto nos permite precisar en qué difieren la univocación y la analogía propiamente dicha, ya que las cosas que fundan la univocación son de tal manera semejantes, que el fundamento de la semejanza es por completo el mismo en ambas cosas, por lo que la razón de una y de otra son idénticas, mientras que las que fundan la analogía son semejantes de tal suerte que el fundamento de la semejanza es diverso en una y en otra, y la razón de una no abarca lo que comprende la razón de la otra. Por este

motivo, piensa el ilustre comentador del Aquinita, el fundamento de la semejanza análoga no debe ser abstraído de los extremos. Quedan distintas las cosas por el fundamento, con todo las cosas son semejantes proporcionalmente, y por ello se designan *semejantes proporcional y analógicamente.* A esta analogía de proporcionalidad, auténtica y genuina analogía, pertenece el concepto de ser, ya que en el entendimiento las cosas se unifican por similitud proporcional en el nombre de ente y por la comunidad de nombre las cosas imperfectamente unificadas en el concepto, se designan *entes análogos.* (Véase: *Cayetano, Opuscula Omnia. T. III. Trac. V, C.* 1).

112. Los sentidos de la palabra Ser.

a) *Ser de pura razón.*—Es creación de la razón y no tiene ninguna realidad. Es una *relación* o una negación. Ejem. El *no ser; una magnitud larga y ancha y privada de profundidad.*

b) *Ser intencional.*—Tiene realidad eidética, en el entendimiento objetivo. Los nominalistas y conceptualistas lo confunden con el ser de *pura razón;* pero su realidad inteligible es evidente, como irreductible de la cogitación. Es esencia o idea, forma inteligible de la cosa, presente en mi pensamiento: *Esse intentionale; tendit in objectum.*

c) *El ser ontológico.*—Es el ser real, *strictu sensu.* Tiene existencia en sí, y puede ser necesario y contingente, según exista por sí o por otro.

d) *El ser natural.*—Existe en la naturaleza con realidad física o individual: *Esse naturae.*

113. La Doctrina de la potencia y el acto.

La doctrina de la *potencia* y el *acto es* originariamente aristotélica. "Todo lo que existe, dice Aristóteles, existe en potencia o en acto".

El acto y la potencia son, en consecuencia, dos modos del ser, real y metafísicamente distintos.

Es imposible dar de ellos una definición atendiendo a las reglas señaladas en la lógica, pues siendo los *primeros simples* de la filosofía, no tienen definición propia y, pretender darla, es caer en *un regressus ad infinitum.* Tomás de Aquino así lo entiende cuando comenta al Estagirita: "...y así proporcionalmente, por ejemplos de cosas particulares podemos llegar al conocimiento de lo que es acto y potencia". Partiendo, pues, de la comparación de dos cosas entre sí y estableciendo correlación entre ellas, adquirimos las nociones de potencia y de acto. Mirando la relación del constructor a lo edificable, la del vigilante al que duerme, la del que ve al que tiene cerrados los ojos, pero conserva la facultad visiva, es fácil comprender con exactitud el sentido de estas dos nociones. *Potencia y acto* son nociones fundamentales para explicar cabalmente el sistema aristotélico tomista, y se puede afirmar que esta tesis que estudiamos es la llave de la filosofía de Santo Tomás, sin disputa posible, la corriente de pensamiento más consistente en la tradición de la cultura occidental. Ella soluciona, en Aristóteles, la antinomia heraclitiano-eleática y hace posible explicar la realidad del movimiento como a un paso o tránsito de la *potencia* al *acto,* del comenzar a ser al ser en su plenitud.

La potencia, en su acepción amplia, del verbo latino *posse,* es una capacidad de recibir o de producir un acto. La privación de la potencia se llama impotencia.

El acto, del verbo latino *agere,* expresa, en sentido lato, la acción, la operación; pero en sentido restringido significa aquello por lo cual el ser se determina y se perfecciona.

114. De las especies de potencia. La potencia puede ser objetiva o lógica, y subjetiva o metafísica. Se llama *potencia objetiva,* y con más exactitud *posibilidad* a la mera no repugnancia a existir, a la aptitud ideal para la existencia. Todo lo que no implique absurdo, todo lo que no entrañe repugnancia ideal está en capacidad lógica o potencia ideal para existir. Así, decimos que son posibles con potencia lógica, otros muchos mundos.

La *potencia subjetiva* es capacidad real, en sujeto real, para producir o para recibir. Decimos que es una aptitud real porque es algo fundado en un sujeto real, y ésta viene siendo la razón por la cual los escolásticos la denominaron subjetiva. Pero es capacidad real para producir o para recibir un acto, y de aquí nace la división en potencia activa y pasiva.

La potencia real es activa cuando representa principio de acción, principio de donde el acto emana, y propiamente no denota imperfección, pues como con propiedad explica Hugon:[14] "El obrar y dar el acto, es señal inequívoca de tenerlo". Por esta razón la potencia activa no repugna a Dios, ya que de suyo es perfección.

La potencia pasiva es definida por Santo Tomás del modo siguiente: "Principio por el cual compete a un sujeto el ser movido por otro o padecer alguna cosa."[15] La potencia pasiva es, en consecuencia, la capacidad de recibir la acción del agente o el principio en donde el acto se recibe. Así, p. e., decimos que el mármol, la madera, la tabla, están en capacidad de recibir figuras diversas mediante la intervención activa de algún agente.

14.—*Las Veinticuatro Tesis Tomistas.*

15.—*In Metaphysicam Arist. Com. Lec.* XIV.

En relación con la potencia pasiva diremos que puede ser remota o próxima. Así, el niño que acaba de nacer, está en potencia remota para ser un filósofo y próxima para ser un buen estudiante de filosofía.

115. Del acto y de las especies del acto. En virtud del orden, el acto es primero o segundo. Acto primero es aquel que no supone otra realidad actuante. Así, p.e., la vida en acto primero es el alma, o principio de vida, y la vida en acto segundo, es la operación vital, el movimiento inmanente.

Desde el punto de vista de la perfección, el acto puede ser puro o imperfecto. El acto puro es la plenitud total y absoluta del ser, sin mezcla alguna de potencia; acto en todas sus relaciones; perfección sin asomo de imperfección. El acto puro es Dios. El acto imperfecto está limitado por la potencia. El acto imperfecto no es acto en todas sus relaciones. Las criaturas son actos imperfectos, su ser es compuesto de perfección e imperfección, como ya lo había visto Platón al fundamentar su demostración dialéctica de la existencia de las Ideas. Todo es acto, o compuesto de potencia y acto; pues la pura potencia no puede existir separada. *"Potentia et actus ita dividunt ens, ut quid quid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis et intrinsecis principiis necessario coalescat"*.

116. Relaciones de la potencia y el acto en la criatura. La potencia y el acto son dos aspectos distintos de la realidad; pero no son seres separados, solamente *principios del ser*. Lo primero es evidente, puesto que nadie podría suponer identificable lo imperfecto y lo perfecto, lo carente y lo pleno, lo incipiente y lo maduro, y porque la in-

tuición nos enseña que uno de los principios puede cambiar y el otro permanecer, como cuando dos formas se suceden en la misma materia.

Hemos llamado principios a la potencia y al acto, y lo son en todo rigor metafísico, porque constituyen por su unión y composición, la raíz y el origen de todo lo que vemos en el mundo. Constatamos en los seres que nos rodean perfecciones mezcladas a imperfecciones, sujetos en actuación diversa, y esto nos obliga a admitir dos realidades distintas; pero de tal manera unidas que una no podría subsistir sin la otra. Son, pues, principios intrínsecos del ser, puesto que se reúnen para constituir el compuesto que resulta de su misma entidad. Pero son también principios primeros, pues en ellos se detiene el análisis metafísico, y es fácil comprobar que no provienen de ninguna otra realidad.

Diversos autores han negado la realidad de la potencia confundiéndola con la posibilidad. Podríamos acudir a los innumerables fenómenos de la mecánica, de la física, de la química y de la biología para demostrar la realidad de la potencia; pero preferimos acudir para mayor expediente probatorio a los hechos vulgares. Negar la realidad de la potencia equivale a decir, por ejemplo, que la capacidad docente desaparece en un catedrático cuando éste no ejerce la docencia, lo que se resume en la afirmación desconcertante de que el catedrático es en vacaciones, y cuando no ejercita su sabiduría, un ejemplar de ignorancia. Igual cosa podríamos afirmar del ojo cuando no ejerce su facultad visiva y concluir que el abstenerse del ejercicio de la visión y la ceguera son lo mismo.

117. El Acto Puro. La doctrina del *acto puro* no es sino el corolario de la tesis anteriormente expuesta y podría considerarse como un capítulo de introducción a la *teodicea*. Toda potencia, en efecto, indica imperfección y carencia; todo acto, perfección y plenitud. El acto puro es perfección absoluta, y en consecuencia, infinitud de ser. Santo Tomás enseña en el capítulo XLIII de la *Summa contra los Gentiles* que un acto es más perfecto en cuanto menos composición tiene con la potencia. Por esta razón, todo acto al que se une toda la potencia tiene el término de su perfección, y aquel al que no se une alguna potencia, carece de término de perfección. Así decimos que Dios es infinito, porque excluye toda potencia, toda imperfección, toda carencia. En Dios no hay *receptividad,* es *acto puro;* no admite composición en el orden de la perfección. En El no hay *primero* y *segundo;* es primerísimo y es eminentísimo; es eminentemente todo lo perfecto: *Deus est Actus Purus.*

A la concepción del acto puro llegamos partiendo de la intuición del cambio, del *motus* o tránsito de la potencia al acto. Porque todo lo que pasa de la potencia al acto implica, necesariamente, el concurso de un ser en acto. Nadie puede recibir una perfección sino de aquel que la contiene. La multiplicidad se deriva de la carencia, de la imperfección, y es por este motivo que decimos en la tesis anterior que los seres difieren por su grado de ser, es decir por su grado de perfección. Los seres que nos rodean son un compuesto de perfección e imperfección, por esta razón cambian, y el cambio consiste en recibir las perfecciones de las cuales carecen.

Pero lo que no es absolutamente perfecto y lo que necesariamente cambia, no es *a se et per se,* la perfección la recibe de otro que la contiene y éste, a su vez, de otro. Pero

como en el proceso del cambio o de la adquisición de perfecciones no podemos caer en un *regressus ad infinitum,* y decir que "a", recibe su perfección de "b" y éste de "c", etc. . . ., necesitamos admitir un *ser,* perfecto en grado eminente, del cual proceda toda perfección; un ser en plenitud, acto en todas sus relaciones, que haga posible el paso de la imperfección a la perfección. Pero el *acto puro,* el *ser* perfecto, tiene todos los atributos que Parménides atribuyó erróneamente al ser corpóreo. Es *inmóvil* y *único.* Inmóvil porque excluye el cambio, porque siendo perfecto en grado eminente no puede pasar de la imperfección a la perfección. Único, porque si no lo fuera se distinguiría del otro; pero para ser distinto poseería, o por el contrario dejaría de tener, algo real. Pero este algo real sería, evidentemente, alguna perfección. Ahora bien, si se distingue del otro por una perfección que contiene, es el *único perfecto;* si se distingue del otro por una perfección de la que carece, es decir, por una imperfección, el otro es el *único perfecto.* De cualquier modo es absurdo suponer dos *actos puros,* dos seres absolutamente perfectos: el *ser perfecto* es único.

En resumen: los seres diversos, los seres finitos y múltiples, lo son por su grado de perfección o de acto; necesariamente son composición de potencia y acto, y su limitación la reciben de la potencia, que es una restricción del ser.

La doctrina aristotélico-tomista nos enseña: a) que todo ser, en cuanto acto, es perfecto; b) que la limitación no puede provenir del acto, sino de la potencia, que es carencia e imperfección; c) que la diversidad es el resultado de los grados de perfección o de actos unidos a la potencia; d) que al concepto de *acto puro* llegamos por la intuición del cam-

bio, el cual sólo es posible, en última instancia, absolutamente hablando, por la acción de un *ser* en acto.

118. La Doctrina de la esencia y la existencia. La palabra esencia proviene del verbo latino *esse,* y designa *aquello por lo que una cosa es lo que es.* Es aquello que responde a la pregunta: *¿Quid est?* Como si preguntando: ¿qué es el hombre?, respondiéramos: un animal racional. Por este motivo, los filósofos expresan la esencia con el nombre de *quiddítas.* La esencia es aquello que una vez entendido, permite entender la cosa y que ignorado, permite ignorar la cosa. Es aquello que inmediatamente y ante todo, se presenta al entendimiento: *Id quod in aliqua re per se primo intelligitur.*

La esencia es aquello cuyo acto es la existencia. Si el ser es todo lo real y lo posible, haciendo abstracción de lo existente y de la posibilidad, queda la *esencia.*

119. Los tipos de esencia. La esencia puede ser *lógica, metafísica* y *física.*

Decimos que la esencia es lógica cuando en virtud de una operación reflexiva se nos presenta como concepto universal genérico o específico: *universale in repraesentando.* La esencia lógica se da en el entendimiento; es una esencia ideal, corresponde, al *sér especie,* a los objetos lógicos de los fenomenólogos (Celms).

La esencia real puede ser *concreta* e *individual,* o bien *abstracta* y separada de las notas individuales. En el primer caso tenemos la esencia física, y en el segundo, la esencia metafísica.

Definiendo diríamos: la esencia de una cosa, lo que la cosa es, considerada hecha abstracción de su existencia ac-

tual, es la esencia metafísica. La misma esencia considerada como ejerciendo el acto de existir, es la esencia física.

120. La existencia. La existencia viene siendo lo que responde a la pregunta: *¿An sit res?* Siendo algo simplicísimo, como la esencia, carece igualmente de definición propia. Digamos, empero, que es el acto en cuya virtud sale la cosa del estado de posibilidad; es la última actualidad de la cosa; la presencia actual de la cosa en el orden *físico o real.* [16]

121. Un problema. ¿A qué nos referimos cuando afirmamos la distinción real de la esencia y de la existencia? Los autores escolásticos están de acuerdo en los puntos siguientes:

a) En Dios no hay distinción real posible entre la esencia y la existencia.

b) En las criaturas hay distinción real entre la esencia metafísica y la esencia física.

c) Hay por lo menos una distinción de razón entre la esencia física y la existencia.

De lo primero nadie puede dudar, puesto que siendo Dios simplicísimo en su ser excluye toda composición real de acto y potencia; es *Acto* purísimo, y suponer en El composición, sería considerarlo imperfecto, como decíamos ya en el parágrafo anterior. De lo segundo tampoco es posible dudar, porque es manifiesta la distinción real entre lo físico y lo metafísico, entre lo que ejerce la existencia actualmente y lo que sólo encierra el conjunto de predicados que constituyen el ser íntimo de la cosa. Pero la cuestión más difícil y

16.—Zigliara, O. P., *Summa Philosophica.*

espinosa en esta materia es la que se refiere a la distinción real entre la esencia física y la existencia en los seres creados, en los que son compuestos de potencia y acto.

Santo Tomás considera esta tesis como fundamental en la filosofía peripatético-escolástica y el profesor Jacques Maritain repite la fórmula lapidaria: *"Le problème fondamental de toute la philosophie.* [17]

122. La tesis y algunas consideraciones sobre ella.

"Por donde en la absoluta razón del ser mismo. Dios sólo subsiste, El solo, simplicísimo. Todas las otras cosas que participan el ser tienen una naturaleza que limita el ser, y constan de esencia y existencia, como de principios realmente distintos". (De Ente et Essentia, cap. 5).

Sólo haremos algunas consideraciones sobre la tesis, y en primer lugar señalaremos el grosero error, frecuentemente cometido por los enemigos de la *distinción real*: burdamente se supone la existencia recibida en la esencia preexistente, sin tener en cuenta que en toda acción productiva de un ser nuevo, el término único, lo que es producido, es la esencia existente.

Saltan a la vista las graves consecuencias de no admitir la distinción real de la esencia y la existencia en las criaturas: hacemos de ellas seres necesarios, infinitos e improductos, y esta posición es casi equivalente al panteísmo, el cual admite un ser universal que deviene todas las cosas. No hay, en efecto, sino una sola existencia que se identifica con su esencia: es la de Dios. A El le es esencial la existencia, porque su esencia es su propio acto de existir. La existencia

17.—*Introduction Gén. a la Philosophie,* pág. 140.

que se identifica con su esencia es *única, necesaria, improducta* e *infinita.* Pero es así que la de las criaturas no es única, necesaria, improducta e infinita, luego en ellas la existencia no se identifica con la esencia. Por otra parte, la existencia que no es por sí misma, la que no tiene en sí misma la razón suficiente de su existencia, es, indudablemente, un acto recibido. Ahora bien, todo acto debe ser recibido necesariamente en *algo* porque la *nada* no podría ser sujeto de recepción. Pero para que una perfección se reciba en un sujeto, es indispensable que éste carezca de ella, es decir, que sea potencia para el acto. Si la existencia es acto, y acto limitado en cuanto existencia de las criaturas, el sujeto que recibe el acto es potencia, la que en orden a la existencia se denomina esencia. Luego, la esencia y la existencia se distinguen realmente, como realmente se distinguen también la potencia y el acto.

123. La substancia y los accidentes.

La noción de substancia la alcanzamos aplicando un principio que la inteligencia descubre, con genuina evidencia, en su acto originario y propio de visión ideatoria: toda manifestación y toda relación de un género cualquiera se apoya sobre lo no relativo, de la misma manera que todo lo movible sobre lo inmóvil, y todo lo contingente sobre lo necesario.

La inteligencia descubre la substancia en una visión regresiva que parte de la relación predicamental que supone la acción, como ésta supone la capacidad de actuar, la que a su vez supone la cualidad, como ésta supone la cantidad. Mas la cantidad ¿no supone, acaso, un punto de apoyo y de sostén, un sustante, un *sub-stat* (*sub-stare*), un *"hypokeimenon"* (*hipo-stasis*), una *substancia?* El fondo de todo no

puede ser manifestación, necesariamente es manifestado. La substancia resulta, de este modo, un ser en sí mismo y no en otro, *ens in se*. Por esta razón afirma Tomás de Aquino que solamente las substancias pueden decirse entes propiamente y en verdad.

La substancia es, por consiguiente, aquello que está debajo de otros, aquello que sustenta: *id quod aliis substat* y por lo cual se la define: lo que sustenta los accidentes *id quod substat accidentibus*. La inteligencia concibe la substancia como el ser que existe en sí mismo: *ens per se existens*. Debe entenderse, sin embargo, este *per se* en el genuino sentido escolástico, a saber, según el Vocabulario de Términos Escolásticos de Josepho Maria Zama Mellinio, como lo que intrínsecamente conviene a *la esencia*. Según esto, es esencial a la substancia *el ser en sí misma y no en otro*. No ser *por sí*, sino *ser en sí*. La expresión *per se* (perseidad) no excluye la dependencia de otro ser, sino simplemente excluye la dependencia de un sujeto de inhesión, es decir, de un sujeto en el cual se reciba o al cual afecte por inherencia. En suma: la palabra *per se* no excluye la dependencia causal sino la dependencia subjetiva. Para evitar peligrosos equívocos, el Cardenal González propone definirla así: "Un ente al cual compete existir en sí y no en algún sujeto por inherencia". [18]

124. Las definiciones erróneas. De lo anterior es fácil concluir cuán erróneas sean las definiciones propuestas tanto por Descartes como por Spinoza. Descartes define: "Una cosa que existe de tal modo, que no necesita de ninguna otra para existir". Esto equivale a sentar la base sobre

18.—González, *Philosophia Elementaria*.

la cual edificó Spinoza su panteísmo substancialista.[19] Spinoza reemplaza la división aristotélica de substancia y accidentes por la de substancia y *modos*. *"Por substancia entiendo,* dice, *aquello que para ser no necesita del concurso de otro ser"*, aquello que es por sí mismo y que es concepto de otra cosa para ser formado.[20] Es evidente que estas definiciones solamente pueden ser aplicadas a la substancia única, necesaria e infinita y excluyen la posibilidad de substancias o seres en sí con existencia independiente de la substancia divina.

125. Análisis de la noción de substancia. La noción de substancia implica dos elementos: uno es la *entidad real* que permanece la misma bajo los accidentes y las transitoriedades modificativas, el otro es el *existir en sí*. El primer elemento es positivo, el segundo es negativo, relativamente al modo como nuestro entendimiento lo concibe, ya que decimos que la substancia existe en sí, porque concebimos que *no* se recibe en algún sujeto.

126. División de la substancia. La substancia puede ser *completa* o *incompleta*. Se llama substancia completa la que no está destinada a unirse a otra para constituir un compuesto substancial. Ejemplo: un árbol. Se llama substancia incompleta a la que debe unirse a otra para constituir un compuesto substancial o substancia completa: *Substantiale compositum*. Ejemplo: el alma y el cuerpo del hombre; la materia y la forma substanciales.

La substancia puede ser *predicamental* y *trascendental*. Se llama *substantia praedicamentalis* a la substancia completa considerada como categoría, es decir, como sujeto de juicio.

19.—*Prin. de Phil.* P. 1ª, 51, 52.
20.—Etica, I, Def. III.

Se llama *substantia trascendentalis* a la substancia tomada en sentido lato o general y designa indiferentemente tanto a la substancia completa como a la incompleta, a la creada como a la increada.

Se designa por Aristóteles *substantia prima* a la que no es predicado de un sujeto y *substantiae secundae* a los géneros y a las especies bajo las que existen las substancias primeras. La substancia puede ser también *simple* y *compuesta*. Se llama simple cuando excluye composición de partes reales substanciales, y compuesta cuando su esencia consta de partes substanciales. En el primer caso es ejemplo el espíritu y, en el segundo, el hombre.

Una última división: *Infinita* y *finita*. La primera excluye no solamente la dependencia de cualquier sujeto, sino que, también toda dependencia causal, existiendo *a se et in se omnibus modis*.

127. Accidente. Se llama accidente a lo que existe en virtud del sujeto en quien reside. *Accidens, ac-cidere,* acaecer, acontecer, lo que cambia, desaparece o puede ser añadido. Opuesto a la substancia es un *predicamento,* refiriéndose a los aspectos de la esencia o quididad, es un predicable. (De Ente et Essentia, cap. 7).

VI.—La axiología.

128. La cuestión de los valores. La cuestión de los valores preocupa de manera preferente la atención de los filósofos contemporáneos a partir del ensayo de Brentano sobre la esencia de lo justo. Los nombres más ilustres entre

los filósofos actuales se encuentran vinculados a la resolución de los problemas axiológicos, como por ejem.: Scheler, Nicolai Hartmann, Durkheim, Müller, Sorley, Perry, Caso, etc. . . .

A pesar de todo esto, el problema es tan viejo como la filosofía. Se dice que Sócrates fue el creador de la *axiología;* que fue el primer pensador que señaló dos objetos a la filosofía: El Ser y el Valer. Fue Sócrates, en efecto, el primero que se interrogó a sí mismo: ¿qué vale la vida? Si no es posible contestar con certeza a esta pregunta: ¿Qué es el mundo?, preguntemos: ¿Qué vale la vida del hombre en el mundo? Con toda razón lo ha denominado Boutroux: "El fundador de la ciencia moral". El maestro Caso explica que la filosofía, para ser completa, debe contestar categóricamente a estas dos preguntas: ¿Qué es? ¿Qué vale lo que es? Demasiado sabido es que Sócrates fue un escéptico en relación con la primera cuestión, y un dogmático en relación con la segunda.

Antes de Sócrates, los Sofistas plantearon el problema y tal vez con mayor precisión. Los sofistas fueron los primeros que hicieron distinción entre lo que vale por sí mismo y lo que vale por convención hecha entre los hombres.

Platón, el primero entre los filósofos griegos que plantearon el problema del bien y de la virtud con fundamentación metafísica, es también el primer filósofo que da a los valores realidad ontológica. Los valores son, para el célebre discípulo de Sócrates, esencias valiosas, paradigmas de toda valiosidad que se realizan en las cosas y en los actos de los hombres. Lo *Bello,* lo *Bueno,* lo *Justo,* lo *Santo,* tipos eternos que determinan todo lo que de bello, bueno, justo y santo hay en las acciones humanas. En el diálogo intitulado

Fedro, en el *Fedón,* al hablar de la sabiduría, contestando Sócrates la pregunta de Cebes; en la *"República"* al hablar de la justicia, etc. . . ., Platón de Atenas plantea la problemática axiológica y la resuelve en un sentido ontologista. Tan fuerte es la posición platónica a este respecto, que aun en nuestros mismos días encontramos pensadores que se adhieren a la tesis de Platón y que sostienen una hipóstasis de los valores.

Aristóteles, en la *introducción* a la *Etica* a *Nicómaco,* estudia, por modo cuidadoso, qué es el bien para los seres que integran el universo. La teoría del bien como perfección del ser, alcanzada en el desarrollo de la entelequia, es, para el Estagirita, la cuestión fundamental sobre la que se levanta su sistema ético. La distinción entre *bien medio* y *bien fin,* entre *bien racional* y *bien sensible,* etc. . . ., constituye para Aristóteles la base y fundamento de su *eudemonismo* contemplativo y racional.

Esta teoría aristotélica del bien es un antecedente de las especulaciones axiológicas, y en rigor no podemos decir que Aristóteles se haya eximido de tratar las cuestiones referentes al valor.

La Edad Media, siguiendo en parte la tradición de Aristóteles y en parte la de San Agustín, trata las cuestiones del valor al resolver el problema de las propiedades trascendentales del ser. Varios son los textos de Santo Tomás que nos servirán para construir una doctrina axiológica en el sentido moderno del vocablo. Entre las fuentes tomistas citaremos: *Las Cuestiones Disputadas sobre la Verdad,* obra importante que elucida el problema de la verdad fundamental y de la verdad de conocimiento; la *cuestión* v^{a} de la primera parte de la *Summa Theologica* intitulada *De Bono,* y en la

que el Aquinatense estudia el célebre problema acerca de la naturaleza del bien y de sus relaciones con el ser en acto; el estudio *De Pulchro,* en donde el Angélico Doctor establece una teoría acerca de lo bello, tanto desde el punto de vista objetivo (resplandor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia), como desde el punto de vista subjetivo (lo que contemplado deleita, *id quod visum, placet*).

129. La expresión axiológica. Los primeros en emplear la expresión *axiología* para designar el tratado acerca de la naturaleza de los valores fueron Lapie en Francia y Eduardo de Hartmann en Alemania. Lapie publicó en 1902 su *Logique de la Volonté* y en ella emplea por vez primera el término *axiología* para designar la investigación sobre los valores y la expresión *valor* en un sentido netamente filosófico. En 1908 publicó Eduardo de Hartmann su *Grundriss der Axiologie,* donde elabora una doctrina que hace de los valores *determinaciones del Inconsciente absoluto* (*Bestimmungen des absoluten Unbewussten*). Por otro lado fueron los economistas los primeros que emplearon la expresión *valor,* si bien para designar solamente a los satisfactores de la necesidad. El valor económico fue, en unos, el resultado de la utilidad y, en otros, la cristalización del esfuerzo.

10. La crítica Nietzscheana de los valores. El primer filósofo que emplea la palabra valor en sus escritos, en un sentido cultural, es Federico Nietzsche, pensador alemán que tuvo su apogeo en la segunda mitad del siglo pasado. Es Nietzsche un tipo de filósofo aforístico que señala como objeto para la filosofía la formación de un tipo ideal de humanidad que tuviera como norma de conducta la vo-

luntad de poderío: no contentamiento, sino más poder. El símbolo de esta nueva humanidad es Zarathustra, quien abandona el mundo para alcanzar un estado de perfección interior, volviendo a un tipo de vida de intimidad con la naturaleza. Zarathustra se retiró a la montaña porque no se sentía maduro y se comunicó a través del águila y de la serpiente, hasta que encontrándose verdaderamente recio, regresó a entregar su mensaje a los hombres.

Zarathustra es el *super-hombre,* sometido a un ascenso continuado y jamás detenido, porque cada conquista le sirve de excitante para lograr una nueva; Zarathustra, jamás vencido y jamás fracasado, porque en su alma super-humana no cabe el sentimiento de la compasión y de la misericordia; Zarathustra sometido a la ética de poderío absoluto, va a realizar una transformación de los valores humanos corrompidos en su pristinidad natural por la acción de una moral de decadencia, de una regla de vida que, como el Cristianismo, predica como suprema aspiración para el hombre los valores que entrañan la declinación y la disolución de la virilidad ética.

La tesis que encierra el libro denominado *Así Hablaba Zarathustra,* es completada por el contenido de otro libro no menos popular, del mismo autor: *El Crepúsculo de los Idolos.* En esta obra emprende Nietzsche una crítica de los valores morales del Cristianismo. La misericordia y la compasión por el desvalido, que constituyen virtudes para el cristiano, son para el filósofo alemán procesos degenerativos de la conciencia moral y desintegradores de la grandeza humana. El cristiano que ama la debilidad, la pobreza y la mugre, no puede alcanzar jamás el poderío propio del hombre superior. Por esta razón el cristiano es un decadente, y sus

virtudes, si es que las tiene, son pequeñas virtudes; jamás alcanzará las grandes virtudes del super-hombre. Es preciso transmutar los valores; construir una nueva tabla de valores morales y ajustar la humanidad a ese patrón formal de grandeza y dignidad espiritual.

La caridad misma, el valor más alto del Cristianismo, es un supremo egoísmo, porque el que da y renuncia, renuncia y da para tener derecho a más. Más aún, el cristiano es un resentido y su desprecio por los poderosos es el resentimiento del débil ante el fuerte.

Señalemos de paso a Nietzsche dos errores fundamentales: I.—El Cristiano no ama al débil por su debilidad, sino para rescatarlo de su debilidad; en suma, para hacerlo fuerte y, II.—El cristianismo no implica, sino al contrario, excluye, el resentimiento. Como lo ha señalado Scheler en su obra intitulada *El Resentimiento en la Moral.* Federico Nietzsche confunde lamentablemente la ética socialista y la ética cristiana. Cristo predica el amor y la paz social, mas de ninguna manera la lucha de clases, ni la explotación de odios. El cristianismo es ética de amor y de ningún modo de resentimiento y debilidad. El Reino de los Cielos, explica San Pablo, padece fuerza y a él no entran los débiles y los faltos de voluntad; pero la fuerza que predica el cristianismo es la del espíritu, no la fuerza física, que, al encadenar la voluntad, suprime lo que de divino hay en el hombre. En resumen: Nietzsche no estudia el problema de los valores; se limita a criticar los ideales de vida que surgen del cristianismo e intenta substituírlos por nuevos ideales, ideales de fuerza que suprimen del corazón humano la misericordia y la caridad. Es un eco de la máxima estoica:

sapiens non misceretur. A esto se denomina transmutación de los valores.

131. Francisco Brentano y la esencia de lo justo.

Fue Francisco Brentano un eminente profesor de teología en la Universidad Católica de Wurzburgo; su vida azarosa, empero, llevólo a colgar los hábitos. Armó gran revuelo entre los miembros del Partido Católico Liberal Alemán, y su doctrina, condenatoria del dogma de la infalibilidad pontificia, fue aceptada oficialmente por el *Partido.* Por los errores *modernistas* que enseñaba fue suspendido del sacerdocio el año de 1873. Un año después de ser suspendido del ejercicio del culto y de la docencia de la teología fue a Viena, donde publicó su *Phychologie vom empirische Stand punkt.* Por esta misma época invitólo a constituir parte de su profesorado la Universidad de Viena. Fue en este lugar donde vivió los instantes más trágicos de su carrera. Pretendió casarse; pero la ley austríaca prohibía el matrimonio a un sacerdote, aún en el caso de estar suspendido en el ejercicio de su sagrado ministerio. Con el fin de escapar a esta prescripción se dirigió a Leipzig, donde reasumió su ciudadanía alemana, y casóse; de regreso a Viena sirvió en la Universidad con el carácter de *Privatdozent.* Su enseñanza de la filosofía fue muy apreciada y tuvo la fortuna de ver congregados en torno de su cátedra a los que andando el tiempo vendrían a ser los más célebres pensadores de europa como Marty, Stumpf, Meinong y Husserl. Sus comentarios sobre la doctrina aristotélica, particularmente la doctrina psicológica, se consideran hoy día como los más notables que se han hecho en lengua alemana, ejerciendo con ellos una gran influencia sobre el pensamiento contemporáneo.

Representa por consiguiente, Franz Brentano, una importante posición filosófica a fines del siglo pasado, ligada, por lo que se refiere a su análisis de la conciencia, a la dirección fenomenológica contemporánea. Si en la descripción de las vivencias psicológicas estructuradas se encuentra el germen de la *Wesenschau* husserliana, en la teoría de la preferibilidad del mismo pensador austríaco, se encuentra el germen de la intuición emotiva de Max Scheler.

La figura de Franz Brentano es importante para comprender el desarrollo de la axiología contemporánea, y hasta tal punto, que sin ella permanecerían incomprensibles las doctrinas de los schelerianos. El estudio de Brentano sobre la esencia de lo justo es una auténtica investigación sobre la naturaleza de los valores, si bien referida al valor justicia. No son más de cincuenta páginas las que constituyen la notable monografía del profesor de Viena, y en ellas desarrolla, por modo excelente, un estudio sobre *el derecho natural.* Fue la pequeña gran obra de Brentano una conferencia desarrollada ante la Sociedad Jurídica de Viena, que formuló la pregunta: ¿Qué es el *derecho natural?* La conferencia se intitula: *Los Orígenes del Conocimiento Moral.* La conferencia sustentóse el 23 de enero de 1889 y su nombre primitivo fue: *De la sanción natural de lo Justo y lo Moral* (*Von der natürlichen Sanktion für Recht und Sittlich*).

Comienza distinguiendo Brentano las acepciones del *derecho natural,* haciendo la distinción entre el *Jus Gentium* y el *Jus Naturae* de los jurisconsultos romanos. El *Jus Gentium* es un derecho de gentes y, en consecuencia, un derecho general positivo o *natural secundario,* integrado por las ordenaciones comunes a todos los grupos sociales. El *Jus Naturae* sería un derecho fundado en la naturaleza y del cual participarían

hasta los mismos animales, cosa esta absurda, como enseña Brentano, porque no puede ser sujeto de ordenación moral y de derecho, sino una persona humana. Es un puro modo de hablar asentar con Rokitansky que "el carácter agresivo del protoplasma es un principio injusto y malo".

Considera Brentano que el auténtico *derecho natural* es lo justo, la regla cognoscible como justa, y hacia esta investigación orienta su conferencia. Busca el principio que en sí, por sí y por su propia naturaleza, valga como justo y obligatorio. Este principio será el *valor justicia* y toda ley, para ser válida, requiere realizar este principio *aquí* y *ahora*. No cabe posibilidad de hablar de *derecho natural* en sentido distinto de éste: el principio de lo justo.

¿Qué es lo justo? Brentano comienza una investigación sobre lo que es bueno, porque para el filósofo austríaco lo justo es lo bueno. Y ¿qué es lo bueno? Esta parte de la disertación del padre de los fenomenólogos está imbuída no sólo de expresiones, sino de sentido aristotélico. Comienza por dividir los fenómenos psíquicos como hizo Descartes: Ideas, Juicios, Emociones, los cuales en la terminología del Cartesio se denominan: *Idea* (representaciones), *Judicia* (juicios), *Voluntates sive affectus* (tendencias seguidas del afecto).

A esta clasificación cartesiana de los fenómenos psíquicos añade Brentano una interpretación basada en un viejo principio escolástico: es el de la *inintencionalidad*. No es, pues, como vulgarmente podría creerse, algo *sin intención*. Se trata del contenido objetivo al que hacen referencia los estados de conciencia: si pienso, algo pienso; si amo, algo amo. En su *Psicología desde el punto de vista empírico*, el profesor de Viena enseña que la intencionalidad es carácter fun-

damental e invariable de los fenómenos psíquicos. La noción escolástica de *intentio* aplicada solamente a los fenómenos de tipo representativo, se extiende, en el fundador de la *psicología descriptiva,* a todo fenómeno de la conciencia. Por esta razón la clasificación de Brentano se aparta por completo de la tradición escolástica. Los escolásticos clasificaron en el mismo grupo ideas y juicios; Brentano separa los juicios del grupo de las ideas y los coloca en el grupo de las emociones. Los fenómenos psíquicos son, pues, así divididos, fenómenos de una intencionalidad y fenómenos de dos intencionalidades. La representación implica un *tendit in objectum,* la referencia a un objeto; en cambio, los juicios y las emociones implican dos referencias objetivas: una a las esencias u objetos y otra al enlace objetivo de las esencias que se presentan al entendimiento con caracteres irreductibles a la subjetividad. Pongamos un ejemplo: cuando yo nombro "oro", la representación intelectual se refiere a un objeto que es el contenido de mi representación (*cogitatum*); mas cuando yo digo *"el oro es metal",* existen dos referencias intencionales: la primera corresponde a la mención de los objetos *oro* y *metal;* la segunda a la conveniencia o enlace de estos mismos objetos, enlace y conveniencia que no dependen del sujeto, sino que son válidos independientemente del sujeto mismo.

Idéntica cosa sucede con las emociones. Toda emoción se reduce a la bipolaridad *agrado-desagrado* (*placet et non placet*). En presencia de un objeto, el entendimiento lo nombra: esta es la primera intencionalidad de la representación. La sensibilidad responde al objeto con un *Pathos,* como decía Aristipo, de agrado o desagrado, según convenga o no convenga a la tendencia natural. Mas el filósofo austríaco

no limita a la representación intelectiva el punto de partida del agrado o del desagrado, sino que lo extiende a la representación sensitiva. Y la falta de precisión en la consideración de estos dos aspectos del fenómeno representativo, entraña graves consecuencias para la sistematización axiológica del maestro de los fenomenólogos. Efectivamente, si la estimativa del orden sensible no se distingue expresamente de la estimativa crítica del orden de la inteligencia, caemos en una absurda consecuencia: la de atribuir a los animales capacidad cultural. Serían, pues, los animales los elaboradores de una cultura, ya que siendo capaces de intuir valores, sería, *eo ipso*, capaces de expresarlos. Hasta ahora a ningún autor serio, excepto en fábula, se le ha ocurrido semejante cosa.

132. El órgano de la valoración. Llama Antonio Caso a las *voluntates sive affectus* de Brentano, el órgano de la valoración. Esta denominación nos parece apropiada, siempre y cuando demos a la expresión *órgano* su auténtico significado griego: *instrumento*. En efecto, la emoción es para Brentano el instrumento valorativo: en el *placet* se encuentra formulada la estimación del objeto, en virtud de su adecuación con la tendencia.

133. El valor para Brentano. ¿Qué es, pues, para Brentano un valor? Tratemos de explicarlo en relación con lo justo, como lo hace el filósofo. Lo bueno, dice, es lo mejor; lo mejor es lo preferible; lo bueno es lo justo.

El principio aristotélico de que todos los seres tienden hacia el bien y que toda actividad busca la estabilidad del bien, es aprovechado por Brentano para completar su doc-

trina. Efectivamente, el hombre ama el bien, el bien en común, el bien indeterminado, es decir, ama su bien, porque lo busca aun cuando lo que ame no sea digno de amor. Así, p.e., el criminal busca el dinero, ama el oro, no por el oro mismo, sino por las satisfacciones que alcanzará mediante él; el oro es para él objeto de satisfacción, y por esa razón lo busca. Pero las tendencias del ser humano están jerarquizadas, y por esta razón son preferibles para el hombre los objetos que satisfacen las tendencias superiores. El juicio de valor se formula, en consecuencia, en vista de la *preferibilidad*. Lo bueno, lo auténticamente bueno, es lo mejor, es aquello que conviene al hombre porque satisface sus tendencias superiores, lo conveniente o preferible a su naturaleza. Existe una *justeza* o *ajustamiento* entre el objeto preferido y la tendencia natural. Todo hombre, explica Brentano, prefiere decirse a sí mismo: "me conduzco justamente", que no: "obro viciosamente". Hay reglas que la razón conoce como deberes de amor para con el bien práctico supremo. Esto es la justicia, o como en términos peripatéticos diríamos: adecuación entre el objeto y la voluntad, que es una tendencia superior. Esta adecuación es independiente de la subjetividad, pero con la subjetividad se da, la realice o no la realice el sujeto, la adecuación objetivamente existe, pero sólo cobra sentido por el *placet*. En consecuencia, si lo justo es la adecuación que produce lo bueno, lo bueno y lo justo se identifican. La adecuación es algo en sí mismo y por sí mismo, y constituye la ley suprema para el hombre. En suma: lo bueno para el hombre es lo mejor, lo mejor es lo estimado como preferible; lo preferible es lo que dice adecuación con la tendencia superior del hombre, esto es, con la voluntad; toda adecuación denuncia ajustamiento; el

ajustamiento es justicia en el preciso sentido de relación de los actos humanos con los objetos específicos; luego la esencia de lo justo es la *bondad* de la relación entre la voluntad y el bien práctico supremo.

La doctrina del pensador austríaco contiene un gran fondo de verdad; pero está expuesta en forma que altera el sentido primitivo de las tesis aristotélico-escolásticas. Mas es sin duda, Francisco Brentano, uno de los autores modernos de axiología que más puntos de contacto guardan con la tradición. Su discípulo, Alexius Meinong, precisa más los aspectos objetivos del valor, pues considera que los valores son atribuídos a objetos y a sujetos por nuestros sentimientos, *sentimientos axiológicos,* que presuponen valores objetivos a los cuales se tiende después de haber sido constatados por un juicio. La psicología de los valores de Meinong, aspira a una síntesis entre la tendencia emocional y la tendencia intelectualista en la concepción de los valores. Esta es la razón por la que encontramos en Meinong mayor huella aristotélica que en Brentano.

134. La investigación de Max Scheler. El filósofo hebreo-alemán Max Scheler, discípulo de Rudolf Eucken, miembro del círculo fenomenológico de Munich del cual llegó a ser uno de los expositores dirigentes, representa en el movimiento filosófico contemporáneo una de las posiciones más interesantes de la fenomenología. Se inspira en Husserl; pero va a buscar, en el decurso de los pasados siglos, las fuentes de dos pensamientos ilustres, pero antitéticos: Buda y Agustín. La filosofía oriental marca en Scheler, a través de Buda, la inclinación panteísta del filósofo que lo hizo siempre dudar de su conversión al catolicismo y que lo condujo a morir fuera de la Iglesia de Jesucristo.

De Agustín toma los aspectos ontológicos del amor que le sirven de base a su teoría de la simpatía, y con los elementos de una doctrina moderna, la teoría de la intuición de Henri Bergson, constituye un sistema original de axiología cuyo aspecto fundamental está caracterizado por la *emoción intencional* que nos alcanza la objetividad de los valores. Si Pascal habló de dos órdenes, el orden del corazón y el orden de la razón, si la teología franciscana habló del *ordo amoris* y del *ordo intellectualis*, Max Scheler habla de la intuición intelectiva y de la intuición emotiva. Por el *acto ideatorio* el hombre cobra su puesto en el Cosmos y, por el *acto emocional puro, emoción intencional,* que se distingue expresamente de la *emoción fenómeno,* el hombre alcanza el mundo de los valores, es decir, cobra su puesto en la Cultura.

Existe en el hombre un *sentido axiológico,* especie de órgano de la valoración, de naturaleza emocional y apriorística. Para explicar la existencia de este *sentido axiológico,* especie de órgano de la valoración, según dijimos, Scheler echa mano del principio fenomenológico fundamental que postula la intencionalidad u objetividad del conocimiento. Los valores son dados en la conciencia; pero no en la conciencia intelectual, sino en la emocional. El sentir objetivo debe, empero, distinguirse específicamente de la pura sentimentalidad. Cuando afirmamos: este hombre es justo, esta rosa es bella, estamos expresando lo aprehendido como justo y como bello. Esto quiere decir que el sentimiento o experiencia emocional tiene dos aspectos: uno subjetivo y otro objetivo. De aquí resulta que la descripción fenomenológica de la *vida emocional* es la base de la fenomenología de Scheler, del mismo modo que la descripción de la *conciencia pura* es la base de la fenomenología de Husserl.

Según Scheler hay cuatro grados de sentimiento que caracterizan nuestra existencia humana: a) *Sentimientos sensibles* que Stumpf denominó *sentimientos de la sensación;* b) *Sentimientos corporales,* es decir, sentimientos vitales referidos al estado de las funciones orgánicas; c) *Sentimientos puros del yo,* es decir, puramente anímicos; d) *Sentimientos espirituales* o de la personalidad. [21] Estos últimos contienen la jerarquía superior de los valores. En la Etica [22] el filósofo alemán, con el objeto de probar que existe una moral absoluta, apriórica y emocional, hace la expresa distinción de la vida emotiva, de los actos que fundamentan en común, apriorísticamente, la moral y toda la teoría de los valores: a) Los sentimientos puros a los que se ofrecen los valores; b) Los actos de preferencia o de repugnancia puros en donde se entrega la jerarquía categorial axiológica; c) Los actos del amor y del odio, que delimitan el campo de los valores accesibles al sujeto.

Utilizando la intuición emotiva y la intencionalidad axiológica, podemos describir fenomenológicamente el mundo de los valores que se ofrece a dicha intencionalidad. Esto nos permite distinguir los valores extratemporales (esencias alógicas) de las cosas portadoras de valores (*Güter,* cosa).

En resumen: los valores no son para Scheler propiedades de las cosas, como creen los relativistas, ni pueden ser aprehendidos en virtud de una inducción que parta de los rasgos comunes a los objetos. Nos bastaría recordar un ejemplo que cita el mismo Scheler: "Cuando se observa que una estatua es bella o que un hombre es malo, sería del todo inútil apoyarse en un rasgo constante que caracterice las es-

21.—Etica, vol, 2, pág. 114. Trad. castellana de Hilario Rodríguez Sanz.
22.—Vol. 2, pág. 24.

tatuas bellas o los hombres malos. A veces una sonrisa inesperada de un prójimo nuestro, puede contribuir más a la visión de su valor moral, que la observación de su condición durante toda la vida. *Los valores son, en consecuencia, cualidades irreductibles que se ofrecen como objetos intencionales de los sentimientos puros, ocupando la jerarquía más elevada aquellos que son contenidos objetivos de los sentimientos puros de la personalidad.*

Nicolai Hartmann ha sido considerado como el maestro más ilustre de la filosofía alemana contemporánea. Formóse bajo la dirección de los maestros neo-kantianos de Marburgo;[23] pero apartóse de ellos al recibir la buena nueva de la fenomenología, pudiéndosele considerar como un evadido de la cárcel del *ego regulativo*. Nicolai Hartmann es autor de un libro intitulado *Principios de una Metafísica del Conocimiento* donde parte de la noción de la metalógica para resolver la cuestión epistemológica fundamental. Su tratado de Etica[24] consagra su volumen segundo a la cuestión de los valores y en especial a la elucidación de la naturaleza de los valores morales. Esta obra maestra del pensamiento contemporáneo ocupa el mismo rango de las *Investigaciones Lógicas* de Edmundo Husserl y de *El Formalismo de la Etica y* la *Etica Material de los Valores* de Max Scheler.

Los valores son para Hartmann objetos trascendentes con realidad en sí, absoluta y perenne; los valores son como las Ideas platónicas; aquello en virtud de lo cual lo que de ellos participa es como es. Los valores no dependen ni del sujeto, ni de las cosas; no son relaciones formales, ni formas puras; son contenidos y estructuras que especifican la cuali-

23.—Runes, *Dic. of Phil,* art. Hartmann.

24.—***Ethik,*** hay una traducción inglesa: ***Ethics,*** New York, 1932, 3 vols.

dad de las cosas, personas y relaciones en que se encuentran. Nadie, como el profesor alemán, ha distinguido con exactitud los dos mundos de la filosofía: el *Kosmos noetikos* y el *kosmos axioetikos,* y en el mismo campo de la axiología ha separado el problema de los valores y el problema del conocimiento de los valores. Hay que considerar expresamente como diversos el valor y el sentimiento de lo valioso. Esta fundamental distinción evita caer en el subjetivismo valorativo.

135. La axiología de Santo Tomás de Aquino. Fuera de los medios escolásticos, y aun en ellos mismos, se opina, que el gran pensador medieval no formuló ninguna doctrina axiológica. Ciertamente no existe en la vasta obra aquinatense un solo tratado con esta denominación; pero sin duda alguna es fácil convencerse que hay en diversas partes de sus libros múltiples elementos para estructurar una axiología en el sentido moderno de la expresión.

Si quisiéramos citar las principales fuentes tomistas para estructurar la doctrina axiológica, nombraríamos las siguientes: La *cuestión 5ª de la primera parte de la Summa Theologica* que se titula *De Bono;* las *Quaestiones Disputatae de Veritate;* el opúsculo intitulado *De Pulchro;* los *comentarios* a la introducción a la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, a lo que añadiríamos los *comentarios* del Cardenal Cayetano, el opúsculo *De Relatione,* del mismo Cardenal, y las *cuestiones* sobre las *relaciones reales* de Juan Capraeolus, *princeps thomistarum,* el más brillante sostén del tomismo en el siglo XV, en su repertorio de controversias escolásticas: *In libros sententiarum amplissimae quaestiones.*

136. Integración de la axiología tomista. Procuremos poner el vino añejo de la tradición tomista en odres nuevos. El concepto valor, que dijimos introducido por los economistas, tiene dentro del tomismo (esta es nuestra personal opinión) un sinónimo preciso: el *bien adecuado*. La intuición valorativa de la que hablan los axiologistas contemporáneos, corresponde al juicio crítico de los escolásticos; este juicio crítico se formula en el orden abstracto y va acompañado de un *placet* o asentimiento de la tendencia, que corresponde al juicio de valor, en el orden concreto.

137. Tesis primera. ¿Qué es la intuición para los tomistas? Acudamos al texto mismo del maestro: "*Intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*". [25] La intuición es, pues, el acto inmediato de presencia del inteligible en el intelecto. Intuir es ver intelectivamente sin intermediarios, refiriéndonos, se entiende, a los intermediarios dialécticos por analogía o semejanza, no a la mediación ontológica *per essentiam*. Es la intuición la forma más perfecta del conocimiento, es visión totalitaria y en su plenitud solamente corresponde a la inteligencia divina. La simple aprehensión siempre es intuición. Por esta operación lógica el entendimiento alcanza la *ratio rei* o *quididad* del objeto *objetado*. Es la visión de las esencias, la aprehensión inmediata de los constitutivos tipológicos. El juicio, por el contrario, no siempre es intuición; pero es indiscutible que existen *juicios inmediatos*, intuitivos, *per se notae*, como dice Santo Tomás, tal como acontece en el caso de los primeros principios. El

25.—Sent. 1. d 3, p. 4. art 5, in c.

conocimiento de los valores jamás se realiza en un acto meramente aprehensivo, es siempre el resultado de una *estimación* que el entendimiento practica sobre el objeto y, como tal, constituye una apreciación ponderativa que entra dentro del cuadro lógico del juicio.

138. Tesis segunda. La noción de bien es una noción metafísica. El bien, dice Aristóteles,[26] es lo que todos los seres apetecen. Mas los seres apetecen su perfección, o sea que cada cosa es apetecible en razón de lo que tiene de perfecto. Mas la perfección denota acto, y así concluímos que el ser en acto encierra perfección, luego es apetecible, luego es bueno. Luego, entonces, el ser en acto y el bien se identifican.

Esta es una tesis metafísica, porque el bien, al identificarse con el ser en acto, se especifica como un trascendental del ser, como una propiedad ontológica.

139. Tesis tercera. *El bien, metafísicamente considerado, no es un valor.* El bien apetecible es la perfección del ente. La actualidad del ente es determinante de apetibilidad. Luego, entonces, la actualidad del ente, o sea, el bien fundamentalmente considerado es el fundamento del valor; pero no es valor. Y no es valor, por la precisa razón de que para serlo necesita del término *sujeto de saber valorativo*. De la misma manera que no existe acto de conocimiento sin los dos términos correlativos sujeto-objeto, de esa misma manera no existe valor sin los dos términos correlativos *ente en acto* y *sujeto de apetibilidad*. El bien metafísi-

26.—Cap. 1, lib. 1 de la Etica a Nicómaco.

co, considerado independientemente del sujeto de apetición, constituye, como queda elucidado con precisión, no un valor, sino el fundamento objetivo del valor.

140. Tesis cuarta. *El valor es una relación esencial y necesaria.* Los términos correlativos en el acto de valoración son el sujeto y el objeto. El objeto, ya hemos dicho, es la actualidad del ente; el sujeto es la tendencia natural en *conformabilidad* con la actualidad del ente. Existe, pues, una relación real, y no sólo lógica, entre el ente y la tendencia natural. Así, por ejemplo, entre la tendencia natural de nutrición y la actualidad del objeto alimento, existe una relación real. Pero esta relación puede ser actual o posible, con posibilidad real. La relación posible podemos denominarla valor en potencia; la relación actual constituye el valor en acto. Los escolásticos denominaron a la relación actual, conocida por la inteligencia, entre el ente en acto y la tendencia natural, bien adecuado, y nosotros pensamos que este bien y no otro, es el que ahora se denomina valor. No todos los bienes son valores; pero sí es un valor el bien adecuado. Luego, entonces, el valor es una relación entre el ente en acto y la tendencia natural; el valor es *a priori* porque la relación es *a priori,* es decir, fundada en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural, o para hablar en lenguaje escolástico, en la *formalidad actual* del ente y en la *formalidad* actual de la tendencia natural. Esta relación es necesaria porque lo que se funda en la naturaleza de las cosas no está sujeto al relativismo y a la contingencia. Luego el valor es necesario. Esta relación es objetiva, no es creada por el sujeto. Ya sea que el sujeto capte o no capte la relación, la relación es; luego el valor es objetivo.

141. Conclusión. El estudio comparativo que hemos llevado a cabo en relación con los valores nos ha conducido a una conclusión precisa: que las cuestiones axiológicas han preocupado a los pensadores de todos los tiempos; que los graves errores axiológicos son el resultado de confundir los problemas relativos al conocimiento del valor con los problemas relativos a la esencia del valor; que en relación con este último problema se pueden aceptar dos posiciones extremas: el *subjetivismo* y el *objetivismo*.

Todo subjetivismo axiológico es una posición que sostiene que los valores son creaciones subjetivas, dadas en el sujeto y por el sujeto: la rosa en sí no es ni bella ni fea, simplemente es; en mí es bella o fea. La belleza es, pues, creación del sujeto. Todo subjetivismo se deriva de confundir, como lo hemos señalado con anterioridad, el problema de la naturaleza del valor con el problema de su conocimiento. Al problema del conocimiento del valor se refiere el clásico cuando dice al necio que negaba la belleza de Helena: *"Toma mis ojos y la verás como diosa"*.

La segunda posición extrema es el objetivismo axiológico. Se llama objetivismo axiológico la doctrina que considera los valores como realidades en sí mismas, como realidades en sí y por sí, no como el subjetivismo que ha defendido realidades en mí y por mí. La realidad, dice Aloys Müller, representante del objetivismo, puede ser considerada integrada en dos esferas fundamentales: la esfera de los *entes* y la esfera de los *valentes*. La realidad de los *entes* es *ser* y la realidad de los *valentes* es *valer*. Los antecedentes de esta doctrina están en Platón, y todo objetivismo, ya sea el de Hartmann o el de Müller, es platónico, y de la misma manera que se podía decir de Filón que *platonizaba* y de Platón

que *filonizaba,* pues hasta cierto punto se confundían las doctrinas del uno y del otro, del autor y del comentador, de esa misma manera se puede decir que Hartmann *platoniza* y Platón *hartmaniza* en relación con los valores.

En medio de estas dos posiciones extremas hemos visto colocada la comprensiva y profunda solución del Aquinatense. Tomás de Aquino es un genio de profunda síntesis metafísica. Para Tomás los valores no son creaciones del espíritu; pero tampoco son objetividades reales y existentes, aun cuando su existencia fuera la propia de los paradigmas platónicos. Para el Aquinatense los valores tienen una objetividad *sui generis;* no la objetividad intencional de las esencias alógicas de la que nos habla Max Scheler, sino la objetividad propia de las relaciones. Las relaciones, en efecto, las divide Santo Tomás en relaciones lógicas o ideales, y relaciones ontológicas o reales. Las lógicas se denominan en la terminología escolástica *secundum dici.* Toda relación implica puntos de referencia o términos de relación.

Las relaciones reales tienen puntos de referencia reales, de lo que se concluye que toda relación real es objetiva, fundada en la naturaleza de los términos relacionados, y es por esta razón por lo que se le denomina relación esencial. La relación es, pues, real y objetiva; pero además es universal y necesariamente válida, pues todo lo fundado en la esencia participa de los caracteres de ella.

142. División de la axiología. De acuerdo con la solución tomista pensamos que la axiología debe comprender tres tratados correspondientes a los tres problemas que debe elucidar: a) El problema del ser de los valores es estudiado por la *metafísica axiológica;* b) El problema del

conocimiento de los valores es estudiado por la *epistemología axiológica;* c) El problema de la realización de los valores es estudiado por la *filosofía de la cultura* (*poiética axiológica*).

143. La cultura. Las cuestiones relativas a la cultura, íntimamente ligadas al problema de los valores, constituyen tema predilecto en la filosofía contemporánea. Desde Hegel, pasando por Dilthey, cobrando vigor en Windelband y Rickert (los filósofos de la escuela de Baden) y adquiriendo lineamientos precisos en Scheler y en Hans Freyer, la teoría de la cultura se ha venido constituyendo como una elucidación sistemática, tanto de la esencia, como de las formas de la vida objetivada del espíritu.

Que la actual teoría de la cultura sea una herencia *hegeliana,* es manifiesto. El gran metafísico del idealismo alemán llamó *espíritu objetivo* al que, considerado sin sujeto, participa de un carácter análogo a la naturaleza: "estar ahí". Este espíritu objetivo, verdadera vida espiritual objetivada, integra dos formas concretas, una defectuosa y otra perfecta, de esa misma vida: el *derecho* y la *eticidad.* El derecho, afirma el pensador de Stuttgart, es la manifestación externa de la libertad, y la voluntad de la persona individual se manifiesta, en su dominio, como realidad: *propiedad* y *contrato.* Del mismo modo que el derecho abstracto representa la manifestación exterior de la libertad, la moralidad, que no debe ser confundida en Hegel con la eticidad, representa la esfera interior y subjetiva. Aparece, entonces, el tercer momento de la dialéctica aplicada al espíritu, surge la *síntesis* dando plenitud a la libertad y corrigiendo lo defectuoso e incompleto de la tesis y la *antítesis.* Este momento es la *eticidad.*

Guillermo Dilthey (1833-1911) se empeñó en demostrar que el hombre es *conciencia histórica.* Para el sucesor de Lotze en la Universidad de Berlín el hombre es un *proceso histórico.* Dilthey, de hecho, descubre un mundo, el mundo de la cultura; pero como dice Ortega, [27] no penetró todo el sentido de su descubrimiento. ¡Fue "un filósofo balbuciente"! El padre del historicismo filosófico no pareció, en efecto, darse mucha cuenta de la fecundidad de su hallazgo. Establece la distinción entre *naturaleza,* realidad sin historia, y *hombre,* realidad con historia. Además, patentiza la consecuencia de esta distinción estableciendo dos razones explicativas: la *razón física* y la *razón histórica.* De aquí iba a nacer más tarde la orteguiana *razón vital,* amen de la *vida humana objetivada.* Dilthey le niega al hombre la realidad substancial, lo hace un proceso, según acabamos de indicar, el hombre no es naturaleza, es historia. Pero la distinción entre naturaleza y cultura se establece con precisión en las obras de Rickert y de su maestro Windelband. Para los neo-kantianos de Baden la naturaleza es una mera presencia, en palabras de Rickert, [28] "el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento". La cultura, en cambio, es aquello que existe como producido o como cultivado por el hombre actuando según fines valorados. La historia, dice Rickert, es el modo como el hombre ha realizado los valores. Pero la realización de los valores es independiente del ser mismo de ellos, el cual no es histórico, sino suprahistórico. Negar a los valores su carácter absoluto, dice el tremendo crítico de los *filósofos de*

27.—Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida, Revista de Occidente, números 125, 126 y 127.

28.—Ciencia Cultural y Ciencia Natural, Cap. IV. Traduc. Morente.

la vida, es caer en el relativismo historicista, nueva forma del *anthropologismus specificus.*

En Max Scheler la doctrina de la cultura objetiva se precisa en relación con su teoría de los valores y de la persona. Para el autor del *Saber y la Cultura,* ésta, la cultura, es obra de la persona, misma que capta y realiza valores, misma que engendra o produce los *entes culturales.* El espíritu es ante todo objetividad, proyéctase en la naturaleza, dilátase en el mundo insertando valores, encarnando en él, son palabras del filósofo, *en función de valores.* El conjunto de los entes culturales, constituye el mundo de la persona. Sólo la persona puede crear el ente cultural y sólo la persona puede comprenderlo. El ente cultural es un intermediario entre estas dos personas: la creadora y la captante. Por ello constituye el mundo de la persona. Pero además, la perfección de la persona está ligada estrechamente con el proceso de creación de los entes culturales, ya que ellos sostienen, por así decir, el propio desarrollo de la persona. No puede darse persona sin cultura, ni cultura sin persona.

Hans Freyer ha enriquecido singularmente los puntos de vista de Scheler en relación con los entes culturales. Nos habla de las *formaciones* del ente cultural. Considera cinco: entes culturales estructurados en función de valores absolutos (religiosos, científicos, filosóficos, estéticos); los construídos en relación esencial a otros y cuya comprensión es imposible sin referirlos a estos (utensilios); los realizados como signos; los integrados en institución jurídico-social, y finalmente los engendrados por la educación como tipos o *formas de vida.*

En suma: La cultura resulta del *cultivo* de la naturaleza, de la proyección del espíritu en el mundo natural o físico; la cultura es obra del hombre, creación humana. Pero esta crea-

ción se hace en función de valores. El hombre, la persona humana, capta los valores y los realiza en el seno de la vida común. De aquí resultan los tipos o formas concretas de la cultura, el conjunto de los entes culturales engendrados en función de un valor preeminente. Estos entes culturales son "objetos" producidos por el hombre, encarnaciones de las actividades del espíritu.

Pero sería un error pensar que la teoría de la cultura tuvo que esperar a los filósofos contemporáneos para constituírse. Desde Aristóteles, y singularmente desde Santo Tomás, los pensadores de la tradición han tratado los temas de la cultura al referirse al fin último del hombre, al hablar de la potencia y del acto, de las relaciones naturales y de las artificiales, de las realidades de segundo grado, del arte y de los *artificiata.* Sabido es que los escolásticos, siguiendo a Santo Tomás, distinguieron entre el *agibile* y el *factibile* (el *practon* y la *poiesis* aristotélicos). El *agibile* comprende los actos realizados por el hombre que no desembocan necesariamente en obra (opera). El *factibile* comprende los actos realizados por el hombre que, en cierto modo, quedan sensibilizados en obras. Lo que produce el hombre es una realidad artificial (artificiatum). En la escultura existe una realidad natural, la materia empleada por el escultor; pero hay una realidad artificial creada en función de valores: la obra de arte. Además, los actos que no se sensibilizan en la obra pueden, cuando realizan valores, cuando se ordenan al fin conveniente, adecuado y específico, para hablar con lenguaje tomista, adquirir un carácter de espiritual presencia en el seno de la comunidad: son los actos virtuosos, los actos santos, los actos justos, los sistemas de pensamiento, etc. El mundo del agibile y el mundo del factibile constituyen el mundo de la cultura; son el

fruto de la creación humana, el fruto del pensar y del querer; pero también el fruto del hacer y del actuar. Ordenados a los fines convenientes, los engendros humanos, dotados de espiritual o de material presencia, constituyen objetos o entes culturales. Se trata del pensar y del querer dilatados en el mundo.

BIBLIOGRAFIA

BELMOND, S.—Dieu: Existence et Cognoscibilité. *Paris*, 1913.

BERGSON, HENRI.—La Pensée et le Mouvant. *Paris, Alcan*, 1934.

DELP, A.—Existencia Trágica, *Madrid*, 1942.

GURVITCH, G.—Les Tendences Actuelles de la Philosophie Allemande. *Paris*, 1930.

HARTMANN, NICOLAI.—Ethics. *London*, Allen and Unwin, 1931.

HEIDEGGER, MARTIN.—Was its Metaphysik? *Frankfurt* a, M.: 1931.

" " —Von Wesen des Grundes, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. *Halle*

—Sein und Zeit. *Halle* a.S.: 1927.
a.S.: 1931.

" " —Kant und das problem der Metaphysik. *Frankfurt am Main*, 1951.

" " —Sein und Zeit. *Halle* a.S.: 1927.

" " —El Ser y el Tiempo, Versión de José Gaos. *México*, 1951.

NOEL, GEORGES.—La Logique de Hegel. *Paris*, 1933.

QUILES, ISMAEL, S. J.—La Esencia de la Filosofía Tomista. *Buenos Aires*, 1947.

RÉGIS JÓLIVET.—Les Doctrines Existentialistes. *Paris*, 1948.

ROSS, W. D.—Aristotle. *Methuen*, 1923.

SARTRE, JEAN PAUL.—El Ser y la Nada. Versión de M. A. Virasoro. *Buenos Aires*, 1949.

SERTILLANGES, A. D.—Santo Tomás de Aquino. Ediciones Desclée, *Buenos Aires*, 1945.

WAGNER DE REYNA.—La Ontología Fundamental de Heidegger, *Buenos Aires*, 1939.

CAPITULO V

LA TEOLOGÍA NATURAL Y LA ÓNTICA EXISTENCIAL

144. La teodicea. Se denomina *teología natural* el tratado filosófico de Dios, es decir, el estudio del *Ser* de la divinidad con el mero concurso de la razón natural y de la reflexión fundamental. El nombre *teodicea* fue introducido por Leibnitz y puede usarse como sinónimo de la expresión *teología natural* que usaban los escolásticos.

145. El problema de Dios. El problema de Dios es a la vez cuestión dogmática y filosófica. En este lugar lo consideraremos como cuestión filosófica, es decir, de acuerdo con la verdad intrínseca de las evidencias racionales y no con la verdad extrínseca de la fe religiosa. El teólogo dogmático no tiene por objeto de consideración la verdad racional, sino la revelación, y por método no tiene la certeza intelectual, sino la fe. En cambio, el filósofo busca, por las vías de la inteligencia, una realidad trascendente, subsistente, en sí y por sí, fuera de causa y fuera de sujeto, ser en plenitud, ser absoluto: el *ser* que *es*. Se trata, pues, de una investigación metafísica.

146. Las cuestiones que surgen. El problema de Dios puede dividirse, para su mejor elucidación, en tres cuestiones fundamentales: a) Necesidad de la demostración de Dios; b) Posibilidad de la demostración de Dios; c) Tipos de esta demostración.

La primera cuestión se plantea así: ¿Es necesario demostrar a Dios? La Proposición: Dios existe, ¿no se impone necesariamente al entendimiento? Porque si no posee la evidencia inmediata, es preciso acudir a la demostración.

La segunda cuestión se refiere a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios con el solo ejercicio de la inteligencia, ya sea intuitivo o dialéctico.

La tercera cuestión implica la resolución de las dos anteriores y se refiere a la búsqueda del método válido para demostrar la existencia de Dios. La teoría general de la demostración, que es una parte de la *lógica,* nos enseña que existen tres tipos de demostración: *a priori, a simultaneo, a posteriori.* Los tres tipos de prueba han sido empleados por los filósofos para demostrar a Dios.

147. La cuestión de la necesidad de la prueba. La proposición: Dios existe, ¿tiene evidencia inmediata, o es preciso demostrarla? Santo Tomás responde que la proposición: Dios existe, *en sí,* es evidente, porque *Dios existe* se traduce por esta otra proposición: el Ser es. Hay identidad entre el predicado y el sujeto. Pero *quoad nos,* para nosotros, esta proposición no es evidente, porque previamente necesitamos identificar el sujeto, el Ser, con Dios. Para nosotros no encierra evidencia apodíctica y, por ende, es necesario demostrarla. Por eso es falsa la tan repetida afirmación de que el ateo no existe.

A este punto de vista de Santo Tomás se oponen los *fideístas* partidarios de William of Ockham y los *tradicionalistas* de la filosofía católica del siglo XIX, además, los ontologistas del tipo intelectualista como Malebranche y los defensores de la *intuición coincidente,* como Bergson.

148. Discusión de la cuestión. Se llama proposición *per se notae* aquella cuyo contenido es inmediatamente conocido como verdadero. Para que sea aprehendida como *absolutamente evidente,* basta que la inteligencia considere los términos de la proposición. Una proposición *non per se notae* es aquella que necesita del concurso del proceso dialéctico, del discurso o razonamiento, para que la inteligencia la tenga por evidente y verdadera a la sola consideración de sus términos.

En sí misma la proposición: *Dios es existente,* es una verdad *per se notae,* porque el predicado está contenido en el sujeto, y ya dijimos que se traduce en esta otra proposición: el Ser es, y uno de los atributos necesarios del Ser es la existencia. Para adquirir la evidencia de la proposición, nos basta darnos cuenta de que la *plenitud del ser,* el ser, tiene como atributo necesario la existencia. Pero *quoad nos,* para nosotros, según dijimos, esta proposición no es evidente, porque previamente necesitamos identificar el Ser con Dios y para ello requerimos el razonamiento.

En consecuencia, es necesario demostrar a Dios.

149. El fideísmo. El *fideísmo* tiene su origen en un filósofo nacido en las postrimerías del siglo XIII, William of Ockham, religioso de la Orden franciscana, discípulo de Escoto, autor de la *Summa Totius Logicae* y de los *Quodlibeta septem.* Separado de su Orden fue un pensa-

dor de escepticismo crítico y de vida tumultuosa, que arrojó la sombra de sus procedimientos políticos y regalistas sobre los cuadros especulativos de su filosofía y de su teología.

Defiende Ockham que la proposición: Dios existe, está consignada en la Escritura y es el depósito de la *revelación*. Empeñarse en demostrarla es disminuir el mérito de la fe, que es virtud teologal. Todo lo que diga relación con la moral y la espiritualidad, debe alcanzarse mediante la fe e independientemente de la razón, ya que ésta, según dice el discípulo de Escoto, se desenvuelve simplemente en el plano de la experiencia. Pretender demostrar a Dios es rebajar el mérito de la fe, porque esta virtud consiste, para él, en apartarse del dominio de la evidencia intrínseca, para buscar la extrínseca de la autoridad y el testimonio. Una fe que necesitara del discurso y del razonamiento para sostenerse, añade Ockham, sería una falsa fe. Además, tratándose de una verdad que corresponde al orden espiritual, como es la de la proposición: Dios existe, debe excluírse toda intervención de la razón.

150. Consideración del argumento. Este argumento es evidentemente falso. La existencia de Dios es objeto de consideración racional. Es por el ejercicio de la inteligencia que alcanzamos la existencia de un Ser necesario, de un Motor inmóvil, de un Acto puro, de una Causa primera. Si la fe enriquece este conocimiento, no invalida por ello la conclusión de la inteligencia. Pretender que sólo por la fe podemos alcanzar las verdades espirituales, es tanto como afirmar que sólo por ella alcanzamos la evidencia del teorema de Pitágoras.

151. El tradicionalismo. La filosofía católica de la primera mitad del siglo XIX, llamada tradicionalista, comprende a los redactores de *Les Annales de Philosophie Chrétienne:* el abate Bautain, Bonnetty y el P. Ventura de Ráulica, todos ellos inspirados en las dos fuentes del tradicionalismo francés del siglo anterior: de Bonald y Joseph de Maistre.

Las doctrinas de Bautain y Bonnetty están expresamente condenadas por la Iglesia Católica.[1] Además, son contrarias a la doctrina teológica expuesta en la Constitución *De Fide* y caen bajo el anatema del Canon I, De revelatione: *"Si alguno dijera que el Dios único y verdadero, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, por medio de las cosas creadas, sea anatema".*

El punto de vista de Boutain es el siguiente: la razón humana es falible por su esencia. La certeza que alcanza es, pues, relativa. En cambio, la fe da una certeza absoluta porque está fundada en el asentimiento de la razón divina, que es infalible. El asentimiento racional da una evidencia relativa y el asentimiento sobrenatural, una evidencia absoluta. Se trata de un fideísmo tradicionalista, porque considera que en la tradición escrita, esto es, en la Sagrada Escritura, se nos entrega la revelación. Contra este argumento podríamos utilizar el mismo que empleamos en contra de Ockham.

Ventura de Ráulica toma de su maestro de Bonald el siguiente principio: El hombre no inventó, ni pudo inventar el lenguaje. La palabra es la causa determinante de la idea y sin palabras no hay ideas. El lenguaje fue revelado

1.—Decretos de la S. Congregación del Indice, 1840, 1855.

por Dios al hombre, es decir, que Dios le entregó los determinantes de su pensamiento. Nada puede conocer sino a través de la palabra, la cual es revelada. No es posible demostrar a Dios, necesitamos adherirnos a la tradición, a la Escritura. En esta doctrina se inspira de Ráulica y dice: El entendimiento no puede alcanzar las ideas sino a través de los singulares, sólo puede llegar a las esencias por mediación de los sensibles. De esta misma manera no puede el entendimiento alcanzar las verdades espirituales, sino a través de la palabra, la cual es revelada. Siendo la proposición *Dios existe,* una verdad espiritual, no puede ser alcanzada por la razón en su ejercicio intelectivo, sino a través de la palabra revelada. Este punto de vista se refuta con la mera distinción de las verdades de fe y las verdades de razón, y vale el argumento esgrimido en contra de Ockham.

152. El Ontologismo. Tratamos aquí del ontologismo intuitivista, pues el dialéctico sostenido por San Anselmo recurre a la demostración *a simultaneo,* como posteriormente lo veremos.

Los representantes más ilustres de esta posición son: En el siglo XVII, Malebranche, el más grande de los metafísicos de Francia; en el siglo XIX, los filósofos italianos Gerdile y Gioberti.

Sus múltiples argumentos pueden reducirse a cinco fundamentales contenidos en las *Conversaciones Metafísicas* de Malebranche, en el *Curso de Filosofía* de Gerdile y en las *Lecciones de Lógica y Metafísica* de Gioberti.

El ontologismo, como posición teológica, está condenado sucesivamente por el Concilio de Viena y por el Concilio Vaticano. Como posición filosófica presenta los argumentos que en seguida estudiaremos.

Su punto de partida consiste en sostener que la inteligencia tiene una visión directa e inmediata de Dios y de todas las cosas en Dios. En resumen, es la tesis malebranchiana. Se trata de un intuicionismo intelectivo de Dios, *intuicionismo,* porque es una doctrina de visión inmediata y directa; intelectual, porque la inteligencia practica esta visión. Sostiene, consiguientemente, que Dios es el objeto primero, fundamental, propio y formal de la inteligencia.

El ontologismo moderado solamente sostiene la visión directa de Dios y de los inteligibles en Dios; pero admite otro tipo de visión directa de los sensibles. Para el ontologismo exagerado, en cambio, son también visibles en Dios los sensibles: vemos en Dios las cosas porque en El vemos la razón esencial de ellas, y Dios es visto por la inteligencia, natural y primitivamente. La visión de Dios es primero directa y espontánea, y más adelante reflexiva; pero de ninguna manera su existencia puede ser objeto de prueba.

153. Exposición de argumentos. Expondremos los argumentos que se refieren a la visión directa de Dios.

154. Primer argumento. Dios es el Ser infinito. El Ser infinito no puede ser representado en la mente por idea alguna, porque entonces habría una idea infinita, y si tal fuese, habría dos infinitos: el representado (Dios) y la representación (la idea de Dios).

155. Respuesta. Ya Santo Tomás había considerado esta doctrina: La divina Esencia se une a la inteligencia como objeto visto y como forma de visión. Pero esto sucede en el bienaventurado que tiene la visión directa de Dios. Aquí sí la esencia divina es objeto y forma de visión, porque

el conocimiento es directo, de intuición inmediata. Pero ahora hablamos del conocimiento que tiene de Dios la inteligencia humana en estado natural. El error consiste en confundir el conocimiento natural con el sobrenatural de Dios. En el orden del conocimiento natural la idea que tenemos de Dios es la idea de lo infinito; mas no es necesariamente una idea infinita. Para que lo fuera, se necesitaría que la idea que tenemos de Dios fuera simple y puramente positiva; que fuese una representación perfecta, comprehensiva y quiditativa. Puesto que no la tenemos así, es una idea imperfecta, es una idea positivo-negativa. Efectivamente, en la idea de infinito se distinguen dos notas conceptuales: el objeto infinito y la infinitud. Del objeto infinito como realidad, tenemos una idea positiva, mas no perfecta; porque no abarca toda la esencia de la toda realidad. Es, pues, positiva e imperfecta. La nota conceptual de la infinitud es negativa; la misma expresión lo dice: *infinis,* es decir, lo que no tiene límites. Y cuando, como Nicolás de Cusa, se dice qué de Dios se tiene más un no saber que un saber, se hace referencia a la imperfección de la nota conceptual positiva, y a la negatividad de la otra nota, del concepto complejo: lo infinito.

156. Segundo argumento. Dios es inteligible, el alma es inteligente. Dios inteligible está presente al alma inteligente. Desde luego, lo conoce inmediatamente, porque decir lo contrario implicaría un intermediario, y ya vimos, en el argumento anterior, que no es posible que haya intermediario.

157. Respuesta. Como se ve, este argumento se funda en el anterior; pero tiene una originalidad, que es la que vamos a refutar. Dios es un inteligible; ¿pero todo

lo inteligible está necesariamente presente en la inteligencia? Hay que distinguir: lo inteligible está presente en la inteligencia en adecuación con el poder adquisitivo de la misma (todo lo recibido es conforme al recipiente). No por el solo hecho de ser Dios un inteligible se halla inmediatamente presente en la inteligencia. Lo está como inteligible; mas no exhaustiva e inmediatamente. Todo inteligible debe ser inteligido por la inteligencia; mas no inmediata y exhaustivamente, porque se requiere que guarde proporcionalidad con ella.

158. Tercer argumento. Dios es el Ser. (*Yo soy el que soy*). Si el objeto de la inteligencia es el ser, Dios es el primer objeto del conocimiento.

159. Respuesta. El objeto formal, según vimos en Metafísica (Cap. IV), lo primeramente aprehendido por la inteligencia es el ser; porque la inteligencia conoce lo aprehendido bajo su absoluta razón de ser. Pero este objeto formal no es el *Ser,* sino el *ser,* el ente en común. Aquello que la inteligencia aprehende en alguna cosa determinada es el ente en común, del cual tenemos noción análoga y no unívoca: Dios es, la planta es, la piedra es; el ser se aplica a seres distintos. Luego, este objeto formal no es el Ser Infinito, Aquél cuya esencia es su propio acto de existencia.

160. Cuarto argumento. Dicen los ontologistas: Debe haber una conformidad entre el orden lógico y el orden ontológico. Si en este último orden es Dios lo primero, el Primero en el ser, también tiene que ser el primero en el conocimiento.

161. Respuesta: De hecho, este argumento es una forma del anterior. Ya está, pues, refutado. Sin em-

bargo, digamos que, si el orden lógico debe conformarse al ontológico, como el primero obtiene sus leyes del segundo, estas leyes deben abstraerse de lo primeramente conocido, que es el ente en común.

162. Quinto argumento. El primer apetecido de la voluntad humana es Dios, porque esta voluntad tiende primitivamente al Bien infinito. Pero no se puede querer cosa alguna sin conocerla. Luego, Dios es también lo primeramente conocido. Este argumento se refiere al orden de la voluntad.

163. Respuesta Efectivamente, la voluntad es una facultad ciega que recibe su luz de la inteligencia: nadie apetece lo que no conoce. Es evidente que la voluntad apetece el *bien soberano,* esto es, el bien en su más alto grado. Nadie busca su mal, sino su bien, aun cuando muchas veces se persiga el mal creyéndolo bien. Es decir, que la voluntad tiende al bien *en general,* el que, como decía Aristóteles, es lo que todos los seres apetecen. No es el bien propio, adecuado o específico, sino el bien indeterminado. El objeto formal de la voluntad no es directamente Dios, sino la felicidad. Lo que la felicidad es, representa un problema distinto. Cuando se ha resuelto, se tiende a Dios; mas no por tendencia de la voluntad, sino por instancia de la libertad.

64. El intuicionismo místico o coincidente de Henri Bergson. Para Bergson, el único camino posible para conocer a Dios es el de la experiencia mística. No se puede demostrar a Dios porque la inteligencia dialéctica o conceptual es incapaz de alcanzar lo real en su plenitud y en su totalidad. *Dios, omnitudo realitatis,* es solamente objeto de intuición. Pero esta intuición no puede ser ejercitada por to-

dos, sino únicamente por el alma mística. Los que no poseemos este don, nos contentamos con un conocimiento indirecto, a través del conocimiento del alma mística, única que tiene la experiencia vivida de Dios. Se trata de una sexta vía, *ex mística.*

165. Punto de vista bergsoniano. La obra intitulada *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión,* es una aplicación del método de la intuición coincidente a los problemas de Dios y la conducta. En realidad no propone Bergson nuevas tesis; son las mismas intensificadas. Pretende, mediante el análisis de la conciencia mística, acercarse a las verdades del cristianismo. Cree alcanzar así al Dios viviente de Israel y al Dios personal del Evangelio.

Dios es, para Bergson, objeto de intuición, mas no de intuición coincidente simple, sino intensificada. Dios, como *impulso vital,* puede ser aprehendido por una intuición simple; pero como *impulso de amor* sólo puede ser alcanzado mediante una intensificación de la intuición, la que únicamente se da en el alma mística. Esta intensificación de la intuición se adquiere mediante un esfuerzo de la voluntad, o bien aprovechando las disposiciones naturales. Para Bergson, el místico perfecto, es el místico católico; por ello traza de magistral manera la figura de los dos más grandes místicos católicos: Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Los estados místicos, dice el filósofo hebreo-francés, no son patológicos o anormales en el sentido de enfermizos; son estados de intuición coincidente absoluta. En esta plenitud de intuición hallamos a Dios como *movilidad pura.*

166. Respuesta. Bergson comete un grave error al juzgar los estados místicos como disposiciones naturales, o bien como adquisiciones del esfuerzo voluntario. Esto va

en contra de la común afirmación de todos los místicos y de los autores de *teología mística*. El estado místico es un estado sobrenatural de iluminación pasiva. En estas condiciones el papel de la voluntad es nulo. Toda la vida mística se podría resumir en esta comparación de San Juan de la Cruz: El alma es como un cristal. Puede hallarse empañado por el pecado y, entonces la luz del sol no penetra en la morada interior. El concurso de la voluntad aquí es muy relativo; consiste en remover obstáculos, en devolver su limpidez al cristal. Pero el saber iluminativo no depende de esfuerzo alguno, ni de disposición natural alguna; es un don gratuito de Dios para las almas por El elegidas.

Además, el Dios de Bergson resulta incomprensible y contradictorio. Es necesario y es *movilidad pura;* es creador y creatura, porque en el devenir substancializado se confunde todo en un acrecentamiento progresivo de lo absoluto. Por último es libre, porque no puede prever la determinación del fluir imperecedero. Si Begson afirma que los místicos que han tenido la experiencia de lo divino no reconocerían a Dios en el esquemático de los peripatéticos, nosotros podríamos asegurar que más dificultad tendrían en identificarlo con este Dios bergsoniano que se confunde con las cosas que crea en la secuencia ininterrumpida de su impulso vital acrecentado.

167. El problema de la indemostrabilidad de la existencia de Dios.

Este problema se resuelve en el de la incapacidad de la inteligencia para alcanzar lo real. Se trata, pues, de un problema epistemológico. La posición agnóstica adopta dos posturas: empirista en Herbert Spencer y criticista en Kant.

168. Spencer. Spencer recoge el esquema pseudo-metafísico del positivismo. Su agnosticismo tiene por base la doctrina comtiana, lo esencial de la cual es la negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia, fundándose en que la metafísica trata de absolutos, de realidades necesarias, las cuales no tienen sentido científico porque no se entregan en la experiencia. Más allá de la experiencia no puede afirmarse nada, y cuando algo se afirma nos encontramos ya en un orden distinto del filosófico.

169. Respuesta. Para refutar el anterior aserto nos basta una simple consideración: la capacidad de la inteligencia para aprehender las esencias, el ser inteligible. Ninguna ciencia, en efecto, tiene validez, sino en virtud de los primeros principios del conocimiento, los que se fundan en la aprehensión de los inteligibles tipológicos y perennes que denominamos tradicionalmente esencias. Un saber de puros fenómenos y de relaciones fenoménicas no tiene, ni puede tener carácter científico, según ya lo vimos suficientemente al hacer referencia a la doctrina de Emile Meyerson. Los fenómenos son puramente indicativos de realidades ultrafenomenales; la capacidad de la inteligencia radica precisamente en este carácter de trascender los umbrales de lo alógico y en captar los principios ontológicos que hacen posible la validez de toda ciencia. El error fundamental del positivismo es, pues, doble: por un lado consiste en fenomenizar la filosofía y, por otro, en desontologizar la ciencia. Construye una ciencia sin validez y una filosofía sin *fundamento*.

170. Argumento positivista en forma. Lo único cognoscible es lo fenoménico; es así que el concepto de Dios como absoluto excluye la fenomenicidad, luego no es posible conocer a Dios. En suma, no podemos decir

nada acerca de Dios, porque nada podemos decir ni afirmar acerca de lo que se postula como fuera de la experiencia.

171. Respuesta El anterior argumento nos conduce irremisiblemente a un relativismo. Si todo es relativo a la experiencia y ésta lo es a los sentidos, y éstos al sujeto que siente, necesariamente todo es relativo. Caemos así en el antropologismo específico de Protágoras de Abdera, en el psicologismo del conocimiento, ya definitivamente refutado desde las doradas páginas del Teetetes de Platón.

172. Kant. Mucho más profunda es la postura agnóstica de Kant. El punto de vista kantiano en teodicea está estrechamente ligado con su formalismo epistemológico. Colocándose en una aparente crítica interna de la postura escolástica, reduce todas las pruebas de la existencia de Dios a la prueba por la causalidad. Ahora bien, el principio de causalidad no tiene validez ontológica alguna, porque es categoría fenomenal inaplicable a las substancias. La causalidad, de acuerdo con el punto de vista de Kant, sólo rige a los fenómenos; es condición de posibilidad del juicio que hipotéticamente relaciona los fenómenos. No podemos aplicar este principio a lo noumenal, y Dios es un noúmeno.

173. Respuesta. El principio de causalidad no es sino el de identidad, se resuelve en él, referido, no al orden estático, sino al orden dinámico del ser, del ser que es la primera intuición de la inteligencia. La teoría de la potencia y el acto está relacionada con esta primera intuición, ya que el ser puede presentarse a la inteligencia como completo y acabado, es decir, en plenitud, o como comenzando a ser.

Es evidente que el objeto formal de la inteligencia es

el ser, porque, según ya explicamos ampliamente en el capítulo de Teoría del Conocimiento, el pensamiento es representación que necesariamente dice referencia a un representado. El *pensamiento* es representación de algo que no es *pensamiento*. La inteligencia capta en el ser un dinamismo ontológico, el paso de la potencia al acto. Luminosamente se le entregan, la esencia, o aspecto estático del ser, y la existencia, o aspecto dinámico del mismo.

El principio de causalidad no es una generalización de la experiencia, o fruto de una inducción empírica; tampoco es, como piensa Maine de Biran, la conciencia del esfuerzo que tenemos que poner en juego para vencer la resistencia que las cosas nos presentan, lo que también se resolvería en una inducción que partiera de la experiencia kinética. El principio de causalidad es el fruto de una intuición eidética referida a los primeros simples del ser. Nada pasa de la potencia al acto sin el concurso de un ser en acto. Nada se mueve si no es movido por otro. He aquí el principio de causalidad equivalente a esta otra fórmula: todo lo que comienza a ser tiene una causa. El principio o ley de causalidad tiene plena validez ontológica; es un principio eidético, de aplicación universal y necesaria; es la relación que la inteligencia capta entre el acto y la potencia, la identidad de la esencia en el devenir.

174. Los tipos de prueba en teodicea. En la historia de la filosofía se encuentran tres tipos de demostración de la existencia de Dios. En este lugar examinaremos cuál de ellos es el que concluye.

175. La prueba a simultaneo. La prueba *a simultaneo* fué formulada por San Anselmo de Canterbury en una célebre obra que es considerada como una joya de la

filosofía medieval. San Anselmo, filósofo del siglo XI, originario de Aosta, Prior de Bec, en Normandía, elevado por sus merecimientos a la sede episcopal de Canterbury, debe ser considerado como el último de los Padres de la Iglesia y como el primero de sus Doctores; cierra la serie de los Basilios y Agustines para abrir la de los Albertos, Tomases y Buenaventuras. Sus obras más importantes son *De la Trinidad,* el *Monologio* y el *Proslogio,* joya esta, según decíamos, de la literatura filosófica de la Edad Media. En esta última obra [2] está contenido el célebre argumento *a simultaneo* para probar la existencia de Dios. Consiste en pasar del orden lógico al orden ontológico. En otras palabras, se afirma que la existencia del ser perfecto es la única existencia que se demuestra por su idea.

176. El argumento.

Conozco lo perfecto, luego lo perfecto existe. Si no existiera no sería perfecto; porque ¿qué perfecto sería aquello que ni siquiera existe?

Conozco lo perfecto como necesariamente existente; pero no sólo en la mente, sino en la realidad, es decir, ontológicamente: porque si existiese sólo en la mente cabría algo más perfecto. Este algo más perfecto sería lo existente en la mente y en la realidad.

Todos los seres pueden ser concebidos por la inteligencia como aniquilados, como no existentes; pero es imposible concebir la no existencia del Ser Perfecto. Si esta no-existencia fuese concebible, sería también posible concebir otro ser mejor y más perfecto, como queda dicho.

Pero si la inteligencia pudiera concebir como no existente al ser que concibe como perfecto, se implicaría una contra-

2.—Proslogium, cap. 75.

dicción, porque la existencia es atributo necesario del Ser Perfecto. Luego *necesariamente* lo concibe como existente.

177. Respuesta. Para San Anselmo, Dios existe como contenido de mi pensamiento del *Ser perfecto*. Ahora bien: o Dios existe en la inteligencia al modo como existen en ella otras cosas, que pueden ser verdaderas, falsas o dudosas; o existe en ella de tal modo que no podamos concebirlo sino como verdaderamente existente y actual.

En el primer caso nada puede concluirse apodícticamente, puesto que Dios está en la mente como probable, falso o dudoso. En el segundo caso, encontramos como punto de partida, precisamente, aquello que se intenta probar. Trátase de una verdadera petición de principio.

En el *Monologio* da San Anselmo un tipo de demostración *pro eminentia,* usando el argumento agustiniano de los grados de perfección que, en el fondo, es el argumento platónico, del cual tuvo conocimiento a través del mismo Agustín y de San Ambrosio. En el *Proslogio,* no satisfecho con el argumento anterior, intenta formular otro en función de un método distinto de demostración dialéctica, "argumento, dice, que no pudiese negar el insensato, a menos que careciese de razón". Elaboró, así, su célebre prueba ontológica, *pro aseitatis,* que quiso ser apodíctica; pero que, como vimos, no demuestra nada, por ser una petición de principio.

178. Argumento a priori. Este tipo de argumentación fue empleado por Descartes. Su duda metódica, duda real, según vimos, conduce a la *epoké,* o puesta entre paréntesis de la existencia real de las cosas. La primera evidencia apodíctica que se presenta es la duda misma, de aquí su fundamental principio: *Dubito, ergo cogito, ergo sum.*

Yo soy; pero ¿qué soy? Soy substancia pensante, *res cogitans.* Ahora bien, entre mis pensamientos tengo el pensamiento del Ser Perfecto, el cual no puede provenir de la consideración de lo imperfecto, porque es imposible que se obtenga lo más de lo menos. Luego es necesario admitir la existencia del Ser Perfecto que haya puesto en mí la idea de lo Perfecto.

Siendo la idea de lo Perfecto una idea que percibo clara y distintamente, ella es una idea innata, no puede provenir sino del Ser Perfecto que en mí originariamente la puso. Luego el Ser Perfecto existe. [3]

179. Respuesta. Este argumento comete también una petición de principio, pues pretende demostrar con lo mismo que va a demostrar. Pretende demostrar que el Ser Perfecto existe, en virtud de la idea clara y distinta que tengo del Ser Perfecto como existente (porque la existencia es nota esencial de la perfección). Es decir, que voy a demostrar la existencia del Ser Perfecto partiendo de la idea de perfección; pero ésta presupone el Ser Perfecto como existente.

180. Pruebas a posteriori. Las pruebas a *posteriori* han sido empleadas por diversos autores desde la más remota antigüedad. Nos bastaría mencionar desde el argumento de Anaxágoras, pasando por Platón, Aristóteles, Agustín y Pedro Lombardo, hasta llegar a Santo Tomás de Aquino. Nos contentaremos con referirnos a los cinco clásicos argumentos del Angélico Doctor, precisamente porque es él quien, en la *Summa Teológica,* recoge y estructura con originalidad y consistencia dialéctica los argumentos de los

3.—Discurso del método, IV.

filósofos predecesores. Las cinco vías tomistas son todas ellas argumentos *a posteriori*. Si el argumento *a simultaneo* pasa del orden lógico al orden ontológico, y el argumento *a priori* pasa de la causa al efecto, el argumento *a posteriori* pasa de los efectos a la causa. Son efectivamente cinco caminos que la inteligencia puede seguir para llegar a Dios. A Dios, dice Santo Tomás, no podemos alcanzarlo directa e intuitivamente, sólo por procedimiento discursivo, por sus huellas plasmadas en el mundo, en las cosas creadas.

I.—Las cinco vías tomistas.

181. Primera vía. El primer argumento se denomina la prueba por el movimiento. Debemos, por tanto, recordar las nociones metafísicas previas. Se llama movimiento en metafísica el paso de la potencia al acto, es decir, del comenzar a ser al ser en plenitud, el paso de una privación a una posesión. En esta noción de movimiento se funda el adagio tomista: *Omne quod movetur ab alio movetur*, todo lo que se mueve por otro se mueve, es decir, nada puede pasar de la potencia al acto, sin el concurso de un ser en acto.

He aquí el argumento con las mismas palabras del Santo Doctor: "Consta por la experiencia que en este mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse, sino en cuanto tiene poder para ello con relación al objeto, hacia el cual sea movido. Una cosa no mueve a otra, sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede

pasar de aquélla a éste, sino por medio de otro, que está en acto. Así es como lo cálido en acto, cual es el fuego, hace que el combustible, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté en acto y en potencia, sino en diferente relación. De consiguiente, es imposible que el mismo ser mueva y sea movido, bajo la misma relación y del mismo modo, o que él se mueva a sí mismo; y por lo tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que de otro lo reciba; pero no procediendo indefinidamente, porque en este caso no habría primer motor, y por consecuencia tampoco habría algo que moviese a otro; porque los segundos motores no mueven, sino en cuanto son movidos por un primero. Así, un bastón no se mueve, sino cuando le mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo mundo llama Dios".

182. Segunda vía. Todo lo que comienza a ser tiene una causa. No es posible algo que comience o pase del no ser sin una primera causa que nunca pudo empezar, que eternamente es el mismo ser esencial. Todo en el universo está lleno de causas que no son causas de sí mismas, de seres que recibieron el ser de otro. Todas ellas se encuentran encadenadas y subordinadas, dependiendo las unas de las otras, ya sea por el propio ser o por la operación, como el hijo depende del padre o el movimiento del martillo de la mano. Si nos remontamos en la serie o secuencia de las causas, necesariamente tenemos que llegar a una primera causa independiente, cuyo ser sea por sí mismo, y tenga capacidad pa-

ra producir todas las causas. No podemos remontarnos a una serie indefinida de causas intermedias, es decir, de causas causadas, sin que por ello neguemos la posibilidad misma de ellas, ya que no habiendo una causa primera independiente, tampoco podrá haber causas intermedias dependientes. Luego, si existen causas segundas, necesariamente existe una causa primera. A esta primera causa la llamamos Dios.

183. Tercera vía. Dice Santo Tomás: "Todo lo contingente, igualmente dispuesto para ser y no ser, para existir o no, comienza y antes de esto hubo un momento que no existía". Si existe algo, existió siempre algo, porque si no hubiera existido, nada existiría. Todo ser contingente implica, en consecuencia, la existencia de un ser necesario.

Todo lo que nos circunda, el mundo circundante, y nuestro propio mundo interior, son transitorios. Todo aparece y desaparece, todo nace y muere, todo es deficiente e imperfecto, todo es limitado y desamparado. Todos los seres que nos rodean, y nuestro propio ser, no tienen en sí mismos la razón de su ser. Lo mismo que son, podrían no ser. ¿Sería posible admitir que todo lo que es, no tiene en sí mismo la razón de su ser? Mas, ¿puede ser lo contingente sin lo necesario? Puesto que lo contingente no puede existir por sí mismo, puesto que necesita de otro ser que le comunique el ser, puesto que es absurdo suponer una serie indefinida de seres contingentes, debemos admitir la existencia de un Ser que en sí mismo tenga la razón de su ser, y que su ser lo tenga como eterna propiedad y por sí mismo, y no derivado de otro. Este es el Ser necesario, el que llamamos Dios.

184. Cuarta vía. Esta prueba, que ya en germen se encuentra en San Agustín, parte de la consideración de las perfecciones graduadas del ser, observadas en la creación, para llegar a Ser esencialmente perfecto en todos los órdenes. Este es el argumento *henológico,* argumento de la *unidad,* porque partiendo de lo múltiple subordinado, asciende hasta la suprema Unidad.

Existen en el mundo múltiples cosas dotadas de más o menos ser, de más o menos vida, de más o menos inteligencia, etc. De estos grados esparcidos en la perfección ascendemos al Ser que es causa de toda perfección. Así llegamos al que es soberano Ser, soberana Vida, soberana Inteligencia. Ahora bien, según dice Santo Tomás, "lo que es máximo en tal grado o género, es causa de todo cuanto a tal género pertenece". Luego todo género de perfección es causada por la Perfección. En suma: la causa de todo ser, de toda vida, de toda inteligencia, necesariamente posee en sí mismo la perfección absoluta. Este Ser Perfecto, por quien es toda perfección, es Dios.

185. Quinta vía Este argumento ha sido denominado la prueba físico-teológica, es la más difundida de las pruebas y la que ha sido merecedora de las más prolongadas exégesis, como puede comprobarse con la lectura de la obra de Paul Janet intitulada *Les Causes Finales.* Todas las ciencias contribuyen a evidenciar la prueba físico-teológica, pues en todas las ciencias encontramos patentes las características de finalidad y orden de los seres y del universo. El estudiante podría ilustrar esta prueba con la simple lectura de las obras de los más ilustres cosmógrafos y naturalistas, desde las obras de Newton hasta las de Louis

de Broglie, desde las de Linneo y Buffon, hasta las de Hans Driesch. Aquí solamente señalaremos el esquema de la argumentación.

Llamamos orden a la adecuada disposición de las cosas a su fin. Todo ser tiene su propio orden particular, puesto que todo ser tiende a la afirmación de la plenitud de su propio ser, o como decía Aristóteles, a la realización de su entelequia. Realizando su fin propio y particular, los seres todos realizan el fin y la armonía universal, conjunto de todas las cosas enderezadas a un supremo fin común.

Todo orden supone al ordenador, y el orden supremo al Ordenador supremo. Toda recta disposición de las cosas a su fin revela una inteligencia ordenadora, y la armonía de conjunto supone una Inteligencia y esencial Sabiduría. Esta Inteligencia, que rompió el equilibrio inicial del campo gravitatorio y que lanzó a los planetas sobre la tangente de sus órbitas, no es otra que Dios mismo.

II.—La óntica existencial.

186. La metafísica ascendente. La óntica existencial podría ser denominada, como lo hace Finlayson, "metafísica desde el hombre". Nosotros preferimos, sin embargo, y así la hemos denominado en otras ocasiones, *metafísica ascendente,* porque nos parece que no es sino el ascenso de la inteligencia desde el desamparo ontológico del hombre, traducido por la inquietud, hasta el Ser mismo de Dios, amparo del desamparo y reposo de la inquietud existencial.

Mi propia existencia, la vinculada al *ego* de la meditación, se me revela como algo sumergido en el flujo del tiem-

po y como algo ligado a la espacialidad. La circunscripción espacio-temporal es algo así como la prisión de la existencia humana. La intuición de mi propia conciencia me entrega el misterio de mi propia mismidad: mi intimidad es un ser separado, limitado, rodeado de un mundo que pesa sobre mí y que me resiste. Jamás podré liberarme de esta limitación, de esta ontológica soledad, de esta restricción que me sumerge en la irreductible vivencia de mi miseria, de mi insuficiencia y de mi desamparo. Las victorias que algunas veces obtengo en contra de las barreras que limitan mi existencia son siempre precarias y momentáneas. La desventura es algo que signa radical y esencialmente mi existencia y que se me revela como el elemento constitutivo de mi propio destino a medida que desciendo hasta el fondo abismal de mi individualidad.

En suma: ante la muerte, ante el abandono de las otras existencias, ante la fragilidad del acontecer, ante el dato manifiesto de mi carencia y de mi incompletud, me invade una angustia, una agitación que no es puramente psicológica, sino plenamente ontológica e intencional, la conciencia de mi propio desamparo y el anhelo de trascender mi limitación. Esta angustia se dice *intencional* porque tiene un contenido, porque apunta a *algo*. ¿Cuál es el contenido de esta agitación? ¿A qué apunta la angustia que me invade cuando vivo en el cruce trágico del ser y del tiempo? No es la intuición emocional de Max Scheler, sino la reflexión fundamental de Santo Tomás la única capaz de manifestarme cuál es el objeto intencional de esta angustia. Fundamentalmente la inquietud humana apunta a dos direcciones. En primer lugar traduce la limitación potencial de la existencia humana, la aspiración a realizar la plenitud actual de los constitutivos po-

tenciales del hombre, de sus tendencias intrínsecas jerárquicas. En segundo lugar es un anhelo de aniquilar la individualidad, de trascender las restricciones, de romper las cadenas del espacio y del tiempo, que vienen siendo como los signos del gemir; de poseer los bienes que no acaban, de surgir al gozo puramente espiritual de la contemplación de Dios, de afirmarse en lo eterno y de perfilarse en la perspectiva de la supervivencia y del amor.

El hombre vive en la dimensión del tiempo, está vinculado al presente, al pasado y al futuro. El ser de mi existencia es un ser que fuga de mí mismo. Es la conciencia de esta fugacidad y de esta nadería de mi propio ser, lo que provoca mi ansiedad de trascendencia y de supervivencia. Alcanzo de esta manera mi carácter contingente y aprehendo, como contenido de mi inquietud, al Infinito necesario. Soy lo fugaz y lo frágil que anhelo la permanencia en lo Absoluto.

Santo Tomás de Aquino trató estas cuestiones existenciales, esta "metafísica desde el hombre", al hablar del fin último del ser humano. Mi ruta ontológica está trazada por mi naturaleza misma; mi propio destino bulle ínsito en mi propia estructura. En los caminos de este mundo nada me satisface; nada calma mi deseo de plenitud. Sin embargo, nada más hondo y enraizado que mi deseo de felicidad. Pero dondequiera que la busco encuentro el desengaño. El bien sensible me hastía. Ante el ánfora dorada que guarda el vino de Falera experimento el mismo impulso de Aristipo; pero al saborear las últimas gotas me doy cuenta de lo efímero de mi goce, de lo deleznable de mi placer. Cuando me abismo en la voluptuosidad, cuando profiero el grito de la carne y me trituran los tentáculos de la gorgona lúbrica, per-

cibo la amargura de lo fugaz y transitorio y con el sabor de la agonía me hundo en el dolor del desamparo. Y ni el placer, que en sí mismo lleva la marca de la muerte, y ni los honores, que sólo son el brillo momentáneo, y ni las riquezas, que me arrojan en la insatisfacción, me alcanzan lo que busco y calman mi ansiedad de plenitud. Y es que en la entraña de mi propio ser hay un impulso metafísico, una tendencia a la afirmación de mi ser en el Ser, un apetito de bien absoluto, un anhelo prepotente de aniquilar el tránsito y de sumergirme en lo eterno. Nostálgico de las cosas eternas, vivo inmerso en la cárcel de lo transitorio. *¡Feciste nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te!*

La inquietud ontológica apunta, pues, a la limitación de mi existencia, al desamparo potencial de mi ser y a la posesión plena de los bienes intemporales y absolutos, a la afirmación de mi ser en el Ser, a la Verdad absoluta, a la que tiende la inteligencia, y a la Bondad absoluta, a la que tiende la voluntad. Mas es así que la Verdad y la Bondad no pueden ser sino Dios mismo, luego, el contenido primordial y supremo de mi inquietud existencial es Dios, Actualidad pura, Perfección absoluta.

Heidegger equivocó el camino: su analítica existencial, desemboca en la nada, se afirma en la negación. Agustín, en cambio, desembocó en el ser y se amparó en el inmenso corazón de Dios.

186 bis. El tema existencial en la tradición escolástica. El tema existencial es un tema que surge, por así decir, de la experiencia cristiana: es la experiencia de la propia nihilidad ante el poder de la gracia. Nada tiene de extraño, en consecuencia, que siendo la filosofía escolástica una filosofía cristiana

haya intentado, a lo largo de su desenvolvimiento, transportar al orden especulativo esta experiencia. El tema existencial se plantea escolásticamente en el orden de la contingencia, o para hablar con mayor propiedad, en la esfera del ser contingente.

El *Summum esse,* el *Unum, idipsum,* el *semper idem,* el *Incommutabile,* el *Immutabile,* en labios de San Agustín, designa al Ser necesario, al Ser poseedor del ser en sumo grado, al que excluye todo cambio, toda mutabilidad, toda transitoriedad, toda evanescencia, toda multiplicidad, toda participación: Verdadero Ser por ser inmutable; Ser originario y genuino en el esplendor magnífico de su ontológica plenitud.

En contraste con este Ser necesario está el *mutabile,* el que cambia, el que ayer no era, el que hoy es y mañana no es, el que es por haber recibido el ser, el que participa del ser, el deficiente, el que tiene la posibilidad de fenecer, el ser para la muerte: *"Mutabilitas, hoc est, deficiendi, ut ita dicam possibilitas"* (In Gen II, 28).

El *Actus purus,* el *ipsum esse subsistens,* el *perfectum simpliciter,* el ser sin límite, sin naturaleza, forma o esencia restrictiva de su ser, *quod Deus est sua essentia,* el Absoluto, en labios de Tomás de Aquino designa al Ser necesario, *esse per se necessarium.* Acto formalmente único, existencia subsistente, *sistencia,* sin añadidura posible de ningún género, *movens immobile, prima causa, primum ens,* eterno en el primero de sus atributos: *essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse* (Suma contra Gentiles, C. XI).

En contraste con este Ser necesario, que excluye toda potencia, es decir, toda limitación, está el *actus cum potentia,* el acto limitado, el *actus non purus,* el que sólo es no por sí mismo, sino por participación, *esse receptum,* el ser que recibe

el ser, el ser que entraña la incapacidad intrínseca de llegar a ser por sí mismo, el *ens ab alio, possibilia esse et non esse.*

Para San Buenaventura, en el *Comentario* al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, el ser creatural o contingente no es *per essentiam sed per participationem.* La creatura es *umbra, tenebra, vestigium, speculum, possibilitas, figmentum.* Todas estas expresiones patéticas dicen referencia, o mejor dicho, implican relación a algo absoluto, a Dios. Tal parece que San Buenaventura, como los existencialistas modernos, indica que lo Absoluto forma parte de la estructura existencial.

Pero el tema existencial se plantea escolásticamente cuando el existente se da reflexivamente cuenta de su contingencia. Sólo el existente humano, el único con conciencia reflexiva, puede conocerse como ser *extra causam,* como ser fuera de su principio, como lanzado o arrojado en el mundo, persistiendo, empero, por así decir, sobre la nada existencial. Es indudable que el genial Agustín tuvo, además del conocimiento especulativo de su limitación y contingencia, la experiencia directa e inmediata de su propio desamparo existencial; el *Doctor de la anterioridad del hombre* tuvo la penetrante y luminosa visión de los contradictorios elementos de la estructura óntica; la existencia humana, más precisivamente, y en expresión ejercitativa, el existente humano, se le revela como una dolorosa incoacción de algo que el mismo existente, que se da cuenta de que no es contingente como lo son los otros contingentes, busca afanosamente.

Para San Agustín y para la tradición agustino-tomista, la conciencia que el contingente tiene de su contingencia es la *misera inquietudo,* por ella se define al hombre: *homo irrequietus;* su sentido es saberse una óntica insatisfacción ama-

sada de carne, un ser oscilante entre la luz y la sombra, entre la nada y lo infinito: "Nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit" (En In Ps. XXXVIII), ni podemos decir que es lo que no permanece, ni que no es lo que viene y pasa. El ser en el mundo es el ser envuelto en la nada, sabe que viene de la nada y va a la nada; pero sabe, a la vez, que viene del todo y va al todo; sabe que es incidencia o reunión de la nada y del todo, sin ser propiamente ni nada, ni todo.

El contingente está ensamblado al tiempo, aparece entre un no era y un no será, proyección del pasado hacia el futuro, es un ser para la muerte. Esta limitación y este desamparo del existente humano vivióla Agustín en la intimidad de su experiencia cristiana, vivióla también en su ipseidad meditante de filósofo y formuló el fruto de su vivencia y de su reflexión en presencia de la muerte, con estas palabras de valor perdurable: "Desde que se comienza a ser en este cuerpo que ha de morir, nunca deja de estar viniendo la muerte. Cosa es de su mutabilidad el que durante toda esta vida (si vida se ha de llamar) se esté llegando la muerte. Nadie hay a quien no le esté la muerte más vecina después de un año que lo estuvo un año antes, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y un poco después más que ahora, y ahora que poco antes, porque el tiempo que se vive es vida que se corta, y cada día va siendo menos lo que nos queda; el tiempo de nuestra vida al fin es carrera hacia la muerte, a la cual a nadie es permitido detenerse un punto o detenerse en lo más mínimo, a todos hostiga la prisa por igual. Nunca, por lo tanto, está el hombre en vida desde que está en este cuerpo más moribundo que vivo, ya que no puede a la vez estar en vida o en muerte. ¿O habrá que decir más bien que vive y muere a la vez, que

vive porque está en vida hasta que se la quiten del todo; que muere porque está muriendo mientras va perdiendo vida?".

La inquietud es la conciencia reflexiva que el contingente tiene de su contingencia. Esta inquietud se presenta con una doble intencionalidad: una es ascendente: desde el *non summum esse* hacia el *Summum esse;* otra es descendente: desde el acto impuro, *actus non purus,* hacia el anonadamiento existencial, hacia la muerte. Pero precisamente por ser el contingente un *actum cum potentia* y por descubrirlo en la reflexión de su interioridad, en su *insistencia* es por lo que también descubre que no puede ser sin fundamento. En la tradición de la filosofía escolástica este fundamento del existente es el Sistente.

El *tema existencial* en la línea de la tradición escolástica se nos presenta más como un *insistencialismo* que como un existencialismo: El radical fundamento del existente es el Sistente. El insistencialismo agustino-tomista nos pone de manifiesto que el existencialismo sucumbe a una ilusión cuando afirma como dato primordial, como *primum cognitum,* mi existencia concreta con su carácter contingente de ser limitado y desamparado, porque la mera vivencia angustiosa, la mera inquietud existencial vivida, no me permite postular, con evidencia de dato primordial, la existencia contingente de mi ser concreto. No cabe duda que la inquietud existencial, el tener la experiencia angustiosa de mi limitación, es un punto de partida para que la inteligencia descubra la contingencia de mi existencia; pero este descubrimiento no podría efectuarse si previamente la inteligencia no se encontrara en posesión del ser inteligible, del juicio existencial y de los primeros simples del ser: la potencia y el acto. Sentir la limitación no es conocerla como limitación; vivir la inquietud no es explicarse el

sentido de la inquietud; para que yo me conozca como *no sumo ser* y como no *acto puro,* me es necesario conocer el ser y haberlo explorado intelectivamente en sus perspectivas estática y dinámica. (Oswaldo Robles, Noética del contingente y metafísica existencial. Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona. Actas. Vol. II, pág. 873).

186 bis 1. Analítica de la existencia religada. Se debe al filósofo español contemporáneo Xavier Zubiri, el intento de superar la analítica del Dasein en el sentido de la trascendencia. Representa Zubiri, prescindiendo de sus aspectos míticos, una de las personalidades más relevantes del pensamiento español. Filósofo en toda la extensión de la palabra, aúna en perfecto equilibrio y en convivencia íntima la erudición clásica y tradicional y el conocimiento profundo de los pensadores contemporáneos. Del examen de su voluminosa obra "Naturaleza, Historia, Dios", nace en el lector un sentimiento de admiración y estima altísima por sus finos análisis y certeras apreciaciones críticas acerca de los pensadores que más han influído en la integración de su propio sistema: Sócrates, Suárez, Pascal, Brentano, Hegel y Heidegger. Nos limitaremos a extractar en este párrafo las consideraciones que estimamos culminantes en el contexto de su valiosa aportación intitulada *En torno al problema de Dios.* Desde luego nos parece conveniente advertir que estaría en un error quien pensara que Zubiri pretende descalificar las pruebas discursivas de la existencia de Dios o bien oponer el análisis existencial a la demostración deductiva, haciendo de él una especie de modo irracional de excepción para hacer evidente a Dios. Claramente lo afirma el filósofo español: "Sería absurdo

pensar que pretendo dar una demostración de la existencia de Dios o descalificar las que vienen dándose. No se trata sino de fijar la línea en que tanto la demostración como la aprehensión mediata y racional de Dios pueden producirse; la línea en que también se mueve, negativamente, el ateísmo".

La fundamentalidad de la existencia humana no es conceptual, sino algo más radical. Existir es existir *con,* con cosas, con otros, con nosotros mismos, en suma, *coexistir.* Consecuentemente, lo que religa la existencia, religa con ella todas las cosas. Por esta razón la existencia humana no es solamente derelicción, *ec-sistencia,* no solamente está arrojada en el mundo, sino religada radicalmente, *religatum esse.* Pero la religación sólo pertenece a la existencia personalizada del hombre, "es dimensión formalmente constitutiva de su existencia". Mas al estar religado nos pone delante de lo que religa, aquello que por decir así constituye la raíz fundamental de la existencia: la existencia religada, son palabras de Zubiri, "es una visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios". Por esta visión, por esta religación implantada constitutivamente en la estructura existencial del hombre, nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia de Dios.

BIBLIOGRAFIA

GARRIGOU-LAGRANGE.—Dieu Son Existence et sa Nature. *Paris*, Beauchesne, 1933.

" " —The One God. *St. Louis*, Herder, 1943.

GILSON, ETIENNE.—God and Philosophy. Yale University Press, 1941.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL.—Teología Natural. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *Madrid*, 1949.

HONTHEIM, JOSEF, S. J.—Institutiones Theodicaeae. *St. Louis*, Herder, 1926.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, S. J.—Theologia Naturalis. *México*, 1943.

THOMAE AQUINATIS—Summa Theologica.—Opera Omnia, Vol. I.

ZUBIRI, XAVIER.—Naturaleza, Historia, Dios. *Madrid*, 1947.

CAPITULO VI

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

187. Definición. La Filosofía de la Naturaleza es aquella parte de la filosofía especulativa que tiene por objeto el estudio de las esencias realizadas en la naturaleza, es decir, de las entelequias o principios que en sí mismos llevan su finalidad. La filosofía de la naturaleza es un saber perinoético, un saber medio, una filosofía segunda, que pretende integrar en unidad de explicación la diversidad de las substancias corpóreas existentes en la naturaleza. La filosofía natural corresponde a la *física* aristotélica. Su objeto formal es el ser real en tanto sujeto al movimiento, en tanto vinculado a los caracteres materiales sensibles. El ser de la filosofía natural depende de la materia *secundum esse,* es decir, que sin ella no puede existir; pero también depende de ella *secundum intellectum,* es decir, que la inteligencia no puede concebirlo independientemente de la materia. Así, por ejemplo, acontece con el ser del hombre, que no puede existir sin el cuerpo, y que para ser concebido y ser sujeto de definición implica la consideración de "la carne y de los hue-

sos", (*ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa*). Igual cosa decimos del mineral, del vegetal y del animal. Todos ellos son seres reales y, ni pueden ser, ni tampoco ser concebidos sin tener en consideración la materia que los integra.

188. División. La filosofía de la naturaleza, que difiere formalmente de la ciencia de la naturaleza, porque se ocupa, según dijimos, de esencias realizadas y no de fenómenos, suele dividirse en dos tratados: *cosmología* y *psicología*. La cosmología tendría por objeto el estudio filosófico, reflexivo fundamental, de la naturaleza inanimada, es decir, el estudio de los cuerpos *en tanto tales*, hecha abstracción de toda consideración fenoménica, si bien teniendo en cuenta los aspectos empiriológicos; pero sólo como punto de partida de la reflexión fundamental. Distínguese así formalmente de las ciencias físico-químicas, ya que sólo pretende determinar la naturaleza íntima de los cuerpos, los principios intrínsecos de la corporeidad, mientras que las ciencias físico-químicas, dejando a un lado los aspectos esenciales de los cuerpos, se preocupan por el aspecto apariencial y sensible de los mismos, por el análisis de las leyes que regulan el puro acontecer fáctico.

La psicología tendría por objeto el estudio reflexivo fundamental de los cuerpos animados, es decir, de aquellas substancias corpóreas que son principio y raíz del movimiento inmanente y perfectivo que llamamos vida. La vida, en efecto, es una operación que emana de una naturaleza substancial llamada alma. Por esta razón el alma es el principio de vida, la entelequia del viviente, según decía Aristóteles.

189. Nuestro punto de vista. Creemos que entre la cosmología y la psicología hay lugar para un tercer tratado que llamamos *biología racional*. Denominámoslo así para distinguirlo de la biología empírica que es parte de la ciencia natural o positiva. Según esto la psicología racional sólo se ocuparía de aquellas manifestaciones anímicas que se vinculan a la conciencia, ya sea directa o indirecta, ya sea inmediata o refleja. La psicología racional estudiaría, consecuentemente, las operaciones anímicas sensitivas e intelectivas. En cambio, la biología racional ocuparíase del estudio de las operaciones anímicas vinculadas intrínsecamente a la corporeidad orgánica. Pero tanto la psicología racional como la biología racional trascenderían el estudio de las meras operaciones para alcanzar los principios o actos primeros entitativos de los vivientes. Penetraría así su investigación hasta el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional, constitutivos formales de las naturalezas específicas del vegetal, del animal y del hombre. Queremos insistir una vez más en que el estudio de las esencias realizadas es un tratado especial y diferenciado de la filosofía especulativa, diferenciación que proviene de un ángulo de contemplación distinto, de aquel que es propio de la ciencia o saber empiriológico. Esto ya lo consideramos cuando distinguimos la filosofía de la ciencia en el cap. I de esta Propedéutica. No estará por demás, sin embargo, insistir en que la ciencia detiene sus investigaciones en los fenómenos, mientras la filosofía de la naturaleza intenta penetrar más allá de los fenómenos, y haciendo uso de la capacidad abstractiva de la inteligencia, llega hasta los condicionantes de la mostración fenoménica. Pero también debe ser distinguida la filosofía natural de la metafísica, puesto que ésta, según ya dijimos, se eleva hasta los grados más

altos de la abstracción intelectiva, prescindiendo del ser de la quididad sensible, según expresión de Cayetano, para alcanzar la pristinidad inteligible del ser.

190. La corporeidad. Ante la imposibilidad de ocuparnos en esta introducción general a la filosofía, en la que a vuelo de pájaro captamos la perspectiva y el horizonte del saber filosófico, de todas las cuestiones en que los tratadistas dividen la cosmología, nos limitaremos a plantear el problema central de toda cosmología y de toda filosofía de la naturaleza: el problema de la esencia de la corporeidad.

191. Las tres explicaciones clásicas. En la historia de la filosofía han aparecido tres clásicos modos de explicación de la corporeidad: el atomismo, el dinamismo y el hilemorfismo.

192. El atomismo. Esta doctrina fue profesada en la antigüedad por Leucipo y por Demócrito. Según estos filósofos, los cuerpos son el resultado de la agregación de moléculas homogéneas o heterogéneas, las que a su vez se constituyen por corpúsculos aún más pequeños, los que se unen en virtud del movimiento y de la atracción. Estos cuerpecillos, insecables, indivisibles y homogéneos, son los átomos. Elementos primitivos de la corporeidad, principios límites de la materia.

193. El dinamismo. Esta doctrina fué particularmente sostenida por Leibnicio y por Boscovich. El dinamismo se opone al atomismo y defiende que la esencia de los cuerpos radica en substancias inextensivas y activas, especie de fuerzas subsistentes, llamadas *mónadas*. Todo cuerpo

resulta de la agregación de las mónadas, ya que todo cuerpo es un compuesto, y como quiera que los elementos originarios del compuesto no pueden ser compuestos, debemos aceptar la existencia de realidades simples e inextensivas. Las mónadas no pueden ejercer su acción unas sobre otras, de donde la relación entre ellas no puede deberse a elemento distinto de la sabiduría de Dios. La congregación de las mónadas implica la contigüidad, porque en la naturaleza no se da vacío, y como el número de mónadas es infinito, no sólo en cada cuerpo, sino en cada parte del cuerpo, resulta que la materia es divisible hasta el infinito.

194. Concepción energética del Universo. Muchos físicos contemporáneos, partiendo de la doctrina electrónica de Lorentz y de la mecánica ondulatoria de Schrödinger, han caído en un dinamismo de tipo físico y empírico, distinguiéndose así del dinamismo metafísico y racional de Leibnitz. Según este punto de vista, sólo hay en la substancia corpórea una sola energía totalmente desprovista de diferenciación, siendo el conjunto de cualidades sensibles que se revelan en el mundo de la representación resultado de las diversas reacciones psíquicas que el sujeto de conocimiento experimenta ante las múltiples acciones de esta energía primitiva. Caemos así en una epistemología empírica y psicologista derivada de la ciencia física, tal como la construye, entre otros, Eddington en su *The Philosophy of Physical Science.*[1]

1.—El lector puede consultar para su debida información en estas cuestiones de la física nueva, la notable monografía de Ignacio Puig, S. J., intitulada "Materia y Energía".

195. La teoría hilemórfica. El nombre de hilemorfismo ha sido dado a la Doctrina propuesta por Aristóteles y que define la esencia de los cuerpos como resultante de la unión de dos principios denominados la materia y la forma. Esta concepción aristotélica formulóla el filósofo para resolver el inquietante problema del devenir o movimiento de la naturaleza. Todas las cosas corpóreas están sujetas a mudanza; definir la naturaleza, expresaba el Estagirita, es definir el movimiento. La materia y la forma integran así el *compuesto* y son los elementos últimos de la corporeidad. La materia es el principio indeterminado y siempre determinable que atraviesa el devenir substancial. Pero como nada existe sino en acto, ni puede ser pensado sino en idea, y el acto y la idea son la forma, de aquí que la materia primera, absolutamente indeterminada y amorfa, no pueda en sí existir ni ser pensada. La forma es la determinación que recibe la materia prima y que puede ser substituída por otra. La forma es la esencia específica del ser individual, la idea inmanente en la realidad natural, que determina el compuesto en especie propia y mediante la cual se hace inteligible. La materia es pura potencialidad de recibir la forma; la forma es la idea encarnada, el tipo realizado y circunscrito por la materia.

La unión inmediata de la materia y de la forma substancial origina una substancia corpórea de especie determinada. Lo que existe es el compuesto, la materia segunda, el oro, el potasio, etc., actuado por un acto único de existencia y constituyendo así un ser substancialmente uno. En esta unión mutua la materia primera, el apetito de forma, es especificada por la forma y ésta es individualizada por la materia. La materia es principio de individuación; la forma, principio

de especificación. Ni la materia prima, ni la forma substancial existen independientemente. Su ser lo cobran en virtud de la unión; sólo existen por el acto común, que es propio del compuesto, del que participan en proporción a su concurso.

196. El constitutivo formal del viviente. El principio formal constitutivo del viviente se llama alma, del latín *anima,* vivificar, dar vida. El alma es, pues, el principio de vida, la forma substancial del cuerpo viviente, el acto primero del cuerpo físico-orgánico que está en potencia para la vida. El alma es forma del cuerpo, forma substancial del compuesto denominado cuerpo vivo o viviente; todo el ser y la vida del cuerpo le viene del alma y por ello ésta es el principio de todas las actividades conscientes y no conscientes, vegetativas, sensitivas y racionales, que manifiestan los diversos seres vivos que integran la naturaleza biológica.

197. La noción de vida. Debemos distinguir la vida en acto primero y la vida en acto segundo. La vida en acto primero es el principio de vida, es decir el alma o forma substancial del viviente. La vida en acto segundo es la operación o manifestación vital. Todo cuerpo viviente lo es por un alma, por un principio de vida distinto de la materia corpórea. La vida como operación no puede ser el resultado de las actividades físico-químicas de la substancia corpórea o materia segunda. Esto ya lo había enseñado Santo Tomás con su solidez acostumbrada: la vida no puede provenir del cuerpo en tanto cuerpo, porque si tal aconteciera, todos los cuerpos serían vivientes; es así que no todos los cuerpos son vivientes, luego la vida no puede provenir del cuerpo en tanto cuerpo, sino de un principio de vida dis-

tinto del cuerpo. La operación vital no puede ser reducida, de ninguna manera, a una simple cualidad de la materia segunda o substancia corpórea. La materia es pasiva; el viviente es activo. La materia crece por agregación y yuxtaposición, por adición de elementos homogéneos; el viviente crece por intususcepción, por asimilación y plegándose a un plan, a una dirección, a una auto-finalidad que es su ley inmanente.

198. Análisis de este punto de vista.

¿Qué sea la operación vital, qué sea la vida en acto segundo? Santo Tomás nos responde a esta pregunta en la cuestión 18 de la 1ª Parte de la *Summa Teológica*. "La noción de vida la sacamos de los seres que evidentemente viven, como son los animales. Ahora bien: decimos que un animal vive cuando de sí empieza a moverse, y se juzga que vive mientras aparece en él tal movimiento; cuando, empero, ya no tiene de sí movimiento alguno, sino que sólo es movido por otro, entonces se dice que el animal está muerto por defecto de vida. De donde se llaman propiamente vivientes aquellos seres que se mueven a sí mismos con alguna clase de movimiento, o, en otras palabras, que tienen actividad inmanente. De donde resulta también que el modo de vivir más perfecto es el de los seres dotados de entendimiento; porque se mueven a sí mismos más perfectamente, y la señal de ello es que en un mismo hombre la virtud intelectiva mueve las potencias sensitivas, y por su imperio, las potencias sensitivas mueven los órganos que ejecutan el movimiento."

El movimiento, en sentido escolástico, no es sólo el movimiento local. El *motus* puede ser también cuantitativo, cualitativo, substancial. Todo cambio es movimiento. Ahora

bien, es innegable que la vida se caracteriza por el movimiento, por el cambio. Claudio Bernard ya hablaba de *creación* continua y *destrucción* continua, de donde, su célebre paradoja: "La vida es la muerte". Un tratado de química biológica sería la mejor demostración de este aserto. La vida es un laboratorio en donde por caminos ocultos y senderos desconocidos un químico invisible realiza procesos sintéticos y analíticos. Demoliciones moleculares continuas y edificaciones moleculares inacabables hacen del ser vivo un *torbellino* vital, según decía Cuvier. El juego de este quimismo prodigioso es un equilibrio dinámico. Nutrición, crecimiento, reproducción, todo es cambio, todo es *motus,* todo es tránsito de la potencia al acto. Pero la vida sensible es también cambio. La sensación, la percepción, son asimilaciones cognoscitivas que despiertan los apetitos y ponen en juego las tendencias. La intelección es también cambio, actividad elaboradora del entendimiento agente. Por esto decía Aristóteles: *dolere vel gaudere, vel ratiocinari motus sunt.*[2] Mas el movimiento, que es la esencia de la operación vital, no puede confundirse con el movimiento que presentan los seres no vivientes, puesto que de él difiere esencialmente. Todo movimiento implica un agente y un paciente; cuando el agente es distinto del paciente, el movimiento es transeúnte; cuando el agente se confunde con el paciente, porque el mismo sujeto es principio y término de la acción, el movimiento es *inmanente.* El movimiento espontáneo, cuyo principio está en el sujeto que se mueve, es el sello o distintivo de la vida. No vive lo que es movido por otro; vive lo que a sí mismo se mueve, lo que en sí mismo posee el principio de su movimiento. La vida es, consecuentemente, como acto

2.—De Anima.

segundo u operación proveniente del principio de vida, el movimiento inmanente. Cambiar por nutrición, por crecimiento, por reproducción y ver en todo ello el sello de la inmanencia expresada en la ley de la coincidencia mecánica de Wiesner, o en la ley de la opción vital de Guilleminot, o en la auto-regulación y en la potencia prospectiva de Hans Driesch, es vivir. Mas sentir y pensar es vivir de manera eminente.

199. Los grados de la vida. Distingue Aristóteles, y con él la tradición escolástica, tres grados de vida: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida racional o intelectiva. A estos tres grados de vida, de actividad u operación vital, corresponden tres principios o actos primeros entitativos de las diversas jerarquías de vivientes, es decir, tres almas, tres tipos de almas.

Las operaciones vegetativas y sensitivas no trascienden la corporeidad, y el alma que constituye su principio o raíz ontológica no puede existir sin el concurso intrínseco de la materia. El alma vegetativa y el alma sensitiva se encuentran indisolublemente ligadas a la materia, y su dependencia respecto de ella no es puramente extrínseca e instrumental, como en el caso del alma intelectiva, sino esencial y constitutiva. No hay en las plantas y en los animales disolución del compuesto, sino cesación del compuesto. Existe una jerarquía en las operaciones inmanentes correspondientes a la jerarquía de los principios de los cuales provienen, siendo los principios de vida, las almas, tanto más perfectas cuanto lo son las operaciones, y éstas, cuanto más desvinculadas se encuentren de la materia.

200. El alma del hombre. El alma humana es de naturaleza inmaterial, es forma espiritual y subsistente, y ello es debido a la inmaterialidad de sus operaciones específicas. El hombre, naturaleza intelectual, como dice Santo Tomás, aun cuando posea las tres actividades vitales a las que hemos hecho referencia, no posee tres almas, sino tres potencias o facultades: vegetativa, sensitiva e intelectiva. El alma humana es el alma intelectiva, alma superior que asume las actividades de los grados inferiores. El alma del hombre es en su existencia, no en sus actividades, independiente del cuerpo, pudiendo subsistir por ello después de la disolución del organismo corpóreo.

Mientras el alma vegetativa y el alma sensitiva, aun cuando en sí no sean corpóreas, dependen omnímodamente de la materia en su ser y operación, pues no hay nutrición, ni crecimiento, ni generación sin cuerpo, es decir, sin elemento material y extenso, e igualmente no es posible hablar de sensación sin implicar que se encuentra integrada por un elemento simple (contenido) y un elemento extensivo y sujeto al movimiento local (continente), el alma humana no solamente es incorpórea y simple, carente de partes, sino precisamente inmaterial y espiritual. Es simple porque carece de partes; es espiritual porque la existencia no le viene ni del cuerpo, ni del compuesto que forma con el cuerpo, sino de sí misma, y por ello decimos que es subsistente.[3]

3.—El lector puede consultar el cap. VII del Esquema de Antropología Filosófica de Oswaldo Robles, Pax, Méx, 1942.

BIBLIOGRAFIA

BRENNAN, A. E., O. P.—Thomistic Psychology. *New York*, Macmillan, 1941.

MAC WILLIAMS, S. J.—Cosmology. *New York*, Macmillan, 1942.

MARITAIN, JACQUES.—La Philosophie de la Nature. *Paris, Tequi*, 1935.

NYS, D.—Cosmologie. *Louvain*, 1928.

PESCH, TILMANN, S. J.—Institutiones Psychologicae. *Herder*, 1896.

" " —Institutiones Philosophiae Naturalis. *Herder*, 1880.

ROBLES, OSWALDO.—Introducción a la Psicología Científica. Porrúa Hnos. *México*, 1951.

CAPITULO VII

LA LÓGICA

201. Definición. La lógica es la *filosofía racional,* es decir, según dijimos, la parte de la filosofía que tiene por objeto el estudio del orden del ser de razón. Se denomina *racional* no porque esté de acuerdo con la razón, ya que en este sentido toda filosofía es racional o no es filosofía; sino porque su objeto es el ser de razón o acto propio de la razón. El acto propio de la razón es el razonamiento, *logos, ratio,* estructura lógica *compleja* que en última instancia se resuelve en conceptos o elementos lógicos. La lógica es, pues, la parte de la filosofía que estudia el instrumento del conocimiento y por ello Aristóteles denominóla *organixá,* es decir, instrumento de la ciencia.

202. Los elementos lógicos. Los elementos lógicos son los conceptos. Se denomina concepto a la expresión de la intelección, a la *quidditas* en tanto engendrada en la inteligencia, al verbo mental, a la cosa contemplada por la inteligencia y nombrada por ella. No se trata de una copia de la cosa, ni de una similitud interna o consciente del individual concreto; trátase de un engendro que la inteligencia suscita al contemplar la cosa, de una mención que

profiere en su intimidad cuando conoce, cuando ve o capta las esencias.

Distínguese el concepto mental y el concepto objetivo. El concepto mental es un ser efectivo, *ens rationis effective,* producido por el entendimiento, modificación que el entendimiento padece como consecuencia de su propia actividad aprehensiva. El concepto objetivo es, en cambio, un ser intencional, es el objeto del concepto, la esencia a la cual apunta, el contenido del concepto mental, el concepto o verbo mental ya no considerado en relación con la facultad que lo produce, sino en relación con el objeto que es su término.

El concepto resulta de la actividad aprehensiva de la inteligencia, denominada por los escolásticos *simplex aprehensio, intellectus incomplexus.* Hácese evidente la distinción entre la *simplex aprehensio* y el *conceptus.* Es la misma existente entre la lógica y la psicología. La actividad intelectual es una operación o actividad psicológica, su resultado, en cambio, es un elemento lógico. Hay, sin duda, distinción entre la actividad y el resultado de la actividad, como la hay entre la acción de construir una casa y la casa construída.

203. La enunciación. Llámase enunciación a la estructura lógica que resulta del asentimiento que la inteligencia expresa sobre la conveniencia o inconveniencia de las esencias. El acto de asentir es el juicio o *intellectus complexus.* Tomás de Aquino denomínalo *composito* porque es el acto de afirmar o negar, de unir o separar.

204. El razonamiento. Es la estructura lógica acabada y completa. Resulta del enlace que la inteligencia practica con los juicios. El acto de enlazar los juicios denomínase razonar o discurrir. Es en virtud del discurso o

razonamiento que la inteligencia enriquece el conocimiento, ya que parte de un juicio conocido para alcanzar uno desconocido; pero implícito en aquél. La expresión verbal del razonamiento se llama silogismo.

205. División de la lógica. En el razonamiento o acto propio de la razón distinguimos con precisión dos cosas: la corrección y la veracidad. Un razonamiento puede ser correcto y falso, o bien incorrecto y verdadero. La corrección es, pues, distinta de la veracidad. Es correcto cuando la disposición de los elementos lógicos es la adecuada e incorrecto en el caso contrario. Es verdadero cuando está de acuerdo con la realidad y falso en el caso contrario. De esta distinción partimos para considerar las dos partes en que se divide la lógica; una formal y otra material. La lógica formal o analítica es, como dice Maritain, una lógica de la razón correcta. Atiende exclusivamente a la disposición adecuada de los elementos lógicos en el razonamiento. La lógica material o analítica de la materia lógica es, en expresión del mismo autor, una lógica de la razón verdadera. Atiende a la adecuación del contenido del razonamiento con la realidad.

206. Los tipos de lógica. En el decurso de la historia del pensamiento filosófico han surgido diversos modos de concebir la lógica. En este lugar simplemente consideraremos tres: La lógica psicológica, la lógica formalista y la lógica metafísica.

207. La lógica psicológica. La lógica psicológica es en realidad un psicologismo. Su principal representante es el filósofo inglés John Stuart Mill. Considera que

la lógica es una parte de la psicología. La psicología, en efecto, es la ciencia del pensar; ahora bien, el pensar abarca tanto el pensar correcto como el pensar incorrecto. La parte de la psicología que trata del pensar correcto es la lógica.

208. El psicologismo. Se denomina psicologismo la posición que defiende que la ciencia filosófica fundamental es la psicología. El psicologismo lógico sostiene que los principios lógicos son leyes psicológicas, expresiones unitarias de la multiplicidad fenoménica y obtenidas por inducción. Esta posición comete evidentemente una *metábasis*, confunde dos órdenes: el orden del pensar y el orden del pensamiento. El gran lógico contemporáneo Edmundo Husserl ha refutado definitivamente este punto de vista. El pensar es una actividad; el pensamiento es un contenido, es un objeto intencional. El pensamiento se da en el pensar; pero no es el pensar, y con su ejemplo de la máquina sumadora, el gran lógico de Friburgo, hace evidente la distinción. La máquina sumadora es un artefacto mecánico; está constituído por resortes, tornillos, etc. La suma es una relación cuántica, está integrada por una agregación de unidades. La máquina es lo mecánico; la suma es lo matemático. La suma se da en la máquina; pero la suma no es la máquina. De esta misma manera: el pensamiento se da en el pensar; pero el pensamiento no es el pensar.

Tanto Mill como Hamilton insisten en el carácter normativo de la lógica, y tanto uno como otro dan por fundamento de las normas lógicas una inducción empírica. Caen así, según lo hemos dicho, en el psicologismo y éste se resuelve, como explicaron los escolásticos, en un *anthropologis-*

mus specificus. La verdad es relativa al sujeto y al hombre, según decía Protágoras, es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son. Pero todo antropologismo relativista implica la multiplicación de la verdad y por ende la contradicción. Por otra parte, el carácter normativo no es de la esencia de lo lógico si bien pueden expresarse los principios lógicos en forma normativa.

209. La lógica formalista. El representante de esta dirección es Kant. La lógica es la ciencia de las formas puras que hacen el conocimiento válido. Todo en el universo, dice el filósofo de Königsberg, está sujeto a leyes y nada acontece sino en vista de una razón. No hay propiamente hablando irregularidades, y cuando pretendemos encontrarlas, ello es debido a nuestra ignorancia de las leyes regulativas de los fenómenos. El ejercicio de nuestras facultades se cumple también en virtud de leyes. Ahora bien, las leyes en virtud de las cuales el entendimiento actúa son: o necesarias o contingentes. Las primeras son aquéllas sin las cuales toda función del entendimiento carecería de validez; las segundas, aquéllas sin las cuales ciertas funciones determinadas no podrían suceder. Las reglas contingentes son tantas como los objetos; hay tantos ejercicios intelectuales particulares como ciencias. Pero si hacemos abstracción de toda especie de conocimiento que sólo podemos alcanzar en virtud de objetos, para fijarnos en el uso del entendimiento *en general*, descubrimos las reglas generales y absolutamente necesarias para toda relación. Estas leyes pueden ser consideradas como absolutamente *a priori* y como absolutamente independientes de toda experiencia. De aquí resulta

que las leyes generales y necesarias del pensamiento no pueden concernir sino a la *forma* y, de ninguna manera, a la *materia*. La ciencia de estas leyes necesarias y universales es la ciencia de la forma pura de nuestro conocimiento intelectual y se denomina *lógica*. Como fundamento de todas las otras ciencias, ciencia de las fundamentaciones formales, es una propedéutica de toda actividad intelectual, y como ciencia de las leyes necesarias del pensamiento es un *canon*. Debe ser, pues, considerada la lógica como una ciencia *a priori* y como una teoría canónica de las funciones de la razón.

Esta doctrina implica la concepción formalista del conocimiento explicada en la *Crítica de la Razón Pura*. Conocer es constituir, estructurar representaciones en virtud de leyes. La inteligencia es la facultad de aplicar leyes. Esta doctrina que envuelve el idealismo, la hemos refutado ya con antelación (véase el Cap. III).

210. La lógica metafísica. El representante de esta dirección es Hegel. Para la debida comprensión de su punto de vista deberemos tener presente lo que hemos dicho de él en la metafísica. Para Hegel la lógica es la ciencia de la *idea pura*, con mayor precisión: la ciencia de las determinaciones ideales del pensamiento puro. Las determinaciones de la Idea son de dos especies: concretas (espíritu, naturaleza) y abstractas (concepto, noción). Pero como en el fondo de toda determinación está la Idea, y como el devenir cósmico se confunde con el devenir de la Idea, la lógica es el *quid prius* de la filosofía.

Esta doctrina ha sido igualmente refutada al explicar el concepto hegeliano de metafísica.

211. Conclusión Como conclusión esquematizaremos el punto de vista tomista. Para Santo Tomás la lógica no es puramente formal, ni puramente normativa. El ser de razón, en efecto, es una estructura sometida a leyes; pero no es una pura forma, sino forma y contenido indisolublemente ligados. Las leyes del pensamiento lo son, porque son leyes del ser. El ser real es el determinante del conocimiento y por ello regula el conocimiento. Es el punto de vista contrario a Kant. Para el pensador medieval, el principio rector del conocimiento no es el espíritu, sino el ser de la realidad, de aquí que la lógica tomista, sin confundirse con la metafísica, como la hegeliana, sí implica la metafísica y presupone la demostración del valor ontológico del conocimiento.

212. El problema central de la Lógica. El problema central de la lógica es el problema de los universales. Hemos dicho con antelación que en el concepto se distinguen la forma y el contenido. La forma es el carácter de universalidad, el contenido es la esencia que en sí misma no es ni universal ni individual. El inteligible es la esencia bajo su expresa y formal razón de universalidad. El problema del inteligible es el problema mismo del universal, pues si bien el objeto de la inteligencia es la esencia o constitutivo tipológico de las cosas, ella no es alcanzada sino bajo su expresa razón de universalidad.

213. El Universal. Del latín *universalis; unum-versus-alia,* lo uno en muchos; *unum versus plurima.* Lo universal es la naturaleza común a varios y el uno que está en muchos y que puede predicarse de ellos. De aquí que la cuestión acerca de la naturaleza de los universales puede ser considerada tanto en metafísica como en lógica.

214. La querella de los universales. Se ha llamado querella de los universales en historia de la filosofía a la discusión que los filósofos medievales sostuvieron en torno de la naturaleza de los géneros y de las especies y que fue suscitada, según se sabe, por la interpretación de Boecio a un texto de Porfirio. En este texto el filósofo estoico-cristiano plantea el problema de la naturaleza de los géneros y de las especies, sin que por otra parte se atreva a concluir, por considerar este problema como una cuestión altísima: *Altissimum enim negotium est hujus modi et majoris egens inquisitionis.* Cuatro fueron las teorías que los filósofos medievales excogitaron a propósito del universal: el conceptualismo de Roscelino; el realismo platonizante de Guillermo de Champeaux; el pretendido conceptualismo de Abelardo y el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino.

215. Nominalismo. Se denomina nominalismo medieval a una secta escolástica que, ligada en ciertos aspectos con el anti-realismo expuesto por Rabano Mauro en *De Universo* y Remigio de Auxerre en sus *Comentarios* (siglo IX), alcanza completo desarrollo y caracteres precisos con Roscelino, bretón de nacimiento, discípulo de Juan el Sordo o el Sofista, canónigo de la catedral de Compiegne y que vivió a fines del siglo XI. Para juzgar sus doctrinas no poseemos obra alguna formulada por él y debemos conformarnos con los escritos en los que sus contemporáneos hacen referencia a su doctrina. Del análisis de estos escritos contemporáneos de Roscelino se concluye que éste fue auténticamente un nominalista y no como pretende M. de Wulf, simplemente un anti-realista. A cinco pueden reducirse las fuentes contemporáneas de Roscelino: a) El escrito de San Anselmo in-

titulado *De Fide Trinitatis contra blasphemias Roscellini*, b) la *Dialéctica*, Pars, v, Lib. *Divisionum et Definitionum*, de Pedro Abelardo o Pedro Palatino; c) el *Metalogicus*, Lib. II, cap. XVII, de Juan de Salisbury, *Familiar* de las Escuelas de París; d) los Opúsculos de Othon de Friesingen; e) un escrito anónimo citado por Aventino.

Del análisis comparado de los textos anteriores se concluye que para Roscelino los géneros y las especies eran nombres, emisiones de voz, palabras, términos, etiquetas que sirven para designar colecciones de individuos. No tenemos sino un medio de conocer: los sentidos. Ahora bien, según el testimonio de éstos, no existen sino los individuos. Los géneros y las especies son seres ficticios. Los sentidos nos atestiguan que hay cuerpos coloreados; pero el color no existe, no es nada real. Negábase el acto ideatorio del universal.

216. El realismo platonizante. El autor de esta doctrina fué Guillermo de Champeaux, discípulo de Anselmo de Laon y de Roscelino. Por 1103 enseñó en la *escuela catedralicia* de Nuestra Señora, y vencido por la terrible argumentación de Pedro Abelardo, su contradictor invencible, retiróse a la vida monástica y murió siendo obispo de Challons por el año de 1120. Lefevre publicó los fragmentos del célebre profesor de Nuestra Señora y ellos nos sirven para formular su punto de vista. La esencia genérica es única e idéntica en todos los individuos, siendo éstos modificaciones accidentales de la especie y ésta, a su vez, modificación accidental del género. De acuerdo con este razonamiento sólo existiría un animal, el *animal universal*, semejante a la Idea platónica, al arquetipo eterno de todo animal.

217. El conceptualismo realista. El conceptualismo medieval no se parece al sostenido por Locke o por Kant en la época moderna. Trátase de un conceptualismo realista precursor del realismo moderado de Tomás de Aquino. El creador de esta doctrina es Alberto de Palais. Originario de Nantes, debió su apodo de Abelardo a un incidente con uno de sus maestros (Habe-lardus). Fue discípulo de Roscelino y de Guillermo de Champeaux. Vencedor de este último, ocupó la cátedra de Nuestra Señora desde donde enseñó con todo el brillo y la elocuencia que eran propios de su gran temperamento guerrero. No hay que olvidar que Abelardo descendía de militares de tradición y que heredó de sus mayores la actitud guerrera que lo caracteriza en la disputa filosófica, en la que ponía sitio a las cátedras y las rendía como si se tratara de fortalezas. Su éxito académico tronchóse por sus amores con Eloísa y acabó su vida recluído en el Priorato de San Marcelo, a la vez que su amada era Abadesa en la reclusión de Cluny.

Aun cuando el empeño racionalista de Cousin quiera hacer de Abelardo un Kant medieval, los textos afirman precisamente lo contrario de lo que interpreta el ecléctico francés. Para Abelardo los universales no son formas subjetivas del espíritu; pero tampoco existen actualmente en la naturaleza. Subsisten en los individuos, no formalmente, sino fundamentalmente: *formaliter in mente, fundamentaliter in re.* Las propiedades comunes a todos los individuos de una misma especie son el fundamento real de la idea general. La inteligencia no crea estas propiedades, sino las encuentra existentes en los individuos. La universalidad se actualiza mediante la intuición abstractiva de la inteligencia, la que desprende los caracteres concretos y particulares y capta la idea

general, la forma abstracta, que sólo existe en el espíritu (*Formaliter in mente*).

218. El realismo moderado. El defensor de esta doctrina es Tomás de Aquino y la expone de manera preferente en su célebre Opúsculo *De Ente et Essentia*. Tomás de Aquino distingue dos clases de universales: el directo y el reflejo. Sabido tenemos que la inteligencia procede de dos modos distintos en el ejercicio de su genuina operación: por intuición y por reflexión. La intuición es un tipo de conocimiento directo e inmediato, si bien abstractivo, en el sentido de que la inteligencia abarca la esencia como contenido intencional del concepto en el concepto mismo. Por esta vía adquiere la inteligencia los primeros elementos o materia bruta de sus pensamientos. El segundo tipo de conocimiento se caracteriza por la vuelta sobre el producto de la intuición directa. Se le llama con todo acierto *reflexión*, en cuanto es una vuelta sobre el pensamiento mismo para abarcar las relaciones y los matices que no se nos entregaron en la visión espontánea de las cosas. Ahora bien, de estos dos modos de conocimiento proviene la distinción entre universal directo y universal reflejo.

Se llama universal directo a la esencia abstraída de los individuos y en sí misma considerada bajo su razón propia.

Se llama universal reflejo a la esencia ya abstraída, y en tanto referida a los individuos en donde se encuentra como forma común.

El universal directo tiene una existencia real, no por sí, ni sólo en la mente divina y en la humana, sino en los sujetos singulares realmente existentes, ya que constituye la esencia de ellos, si bien su existencia es puramente funda-

mental. Antes de toda operación intelectiva es verdad real que Juan es hombre, y también Luis, etc. Mas es evidente que Juan es hombre porque independientemente del juicio de la razón, *es hombre.*

El universal reflejo existe solamente en la inteligencia. La esencia que hemos visto concreta e individualizada en el orden físico, se presenta a la inteligencia sin esta individualidad concreta que la determina. El universal existe potencialmente en las cosas individuales ya actualmente en la inteligencia. En la naturaleza existen individuos, esencias individualizadas. Cuando la inteligencia abstrae del concreto las esencias individualizadas, las universaliza. Pero como la esencia hace posible esta universalización, decimos que es ella el principio y fundamento del universal.

BIBLIOGRAFIA

MARITAIN, JACQUES.—Petite Logique. *Paris, Tequi,* 1933.

TRICOT, J.—Traité de Logique Formelle. *Paris, Vrin,* 1930.

SEPICH, JUAN R.—Lógica Formal. *Buenos Aires,* 1940.

THOMAE AQUINATIS.—Opusculum LIV. Tractatus Primus de Universalibus.

CAPITULO VIII

LA FILOSOFÍA MORAL

219. Distinción previa. La distinción entre lo especulativo y lo práctico ha llevado a posiciones exageradas, como, por ejemplo, en Kant y en sus discípulos. Resulta así de suma importancia elucidar debidamente esta cuestión.

Mientras Aristóteles y la tradición consideraron el entendimiento teórico y el práctico como dos modos de un mismo entendimiento, si bien diversos en los objetos y en los fines, Kant los separó haciéndolos distintos e irreductibles por su esencia: la *razón pura* que crea la ciencia y *la razón práctica* que origina la creencia. Esta distinción esencial de Kant engendra el error fundamental de su sistema moral. La noción de *deber ser* viene a transformarse en principio independiente y aun opuesto a las categorías de la razón pura.

Aristóteles enseñó, por el contrario, que el saber práctico, la *praxis,* es la misma idea especulativa, *noesis,* orientando la acción, iluminando la voluntad e informando la concepción de los planes y los fines de la acción.

La tradición filosófica, de acuerdo con el maestro griego, escinde el saber en dos ramas fundamentales: saber es-

peculativo y saber práctico. El saber especulativo tiene por finalidad la contemplación de la verdad, según ya lo dijimos en anterior capítulo. El saber teorético tiene su término en el conocimiento mismo, allí se extingue su objeto. En cambio, el saber práctico se refiere a la acción, tiende a procurarle al hombre un bien distinto al bien que entraña el puro acto de conocer lo verdadero. El saber práctico se propone regular la acción actuando sobre la voluntad, y organizando, en contextura práctica, el instrumental conceptual.

Nadie como Tomás de Aquino y sus comentadores, señaladamente Juan de Santo Tomás, filósofo portugués que enseñó en Coimbra y Alcalá durante el siglo XVII, han precisado la fundamental distinción entre lo especulativo y lo práctico.

220. Tesis tomista. El objeto del conocimiento especulativo es un *puro objeto,* es decir, causa formal o especificadora, principio que determina la cosa como lo que es, principio de *especificación.* Por esta razón el conocimiento teórico, según enseña Ives Simon en su *Critique de la Connaissance Morale,* es un conocimiento puro y simple, y pertenece al orden de la especificación y de la causalidad formal, siendo por completo ajena al orden de la efectuación.

El objeto del conocimiento práctico, por el contrario, es un fin; no es en realidad *objeto de conocimiento* (formalidad real o verdad formal); sino objeto de deseo (bien, fin). El deseo, que no juega ningún papel en el conocimiento teórico, es esencial en la constitución del conocimiento práctico. ¿Pero por qué hablar del conocimiento práctico si está ausente la formalidad? No es sino parcial la ausencia de la formalidad; el conocimiento práctico es *conocimiento* porque im-

plica la aprehensión de una causa formal (esencia); pero esta formalidad del objeto se encuentra ligada o vinculada a una causa final, a un fin, a un bien. De esta conjunción de la causalidad formal con la final proviene el carácter *práctico* del conocimiento.

Para Santo Tomás, la inteligencia teórica y la inteligencia práctica no son facultades distintas, sino actividades distintas de una misma facultad. Esto proviene de que es puramente accidental a la facultad de pensar, el ejercitarse tendiendo al pensamiento mismo, o bien tendiendo a la acción. Es el *objeto* lo que distingue lo especulativo y lo práctico. De aquí la división de las ciencias que hace Cayetano cuando comenta a Santo Tomás.

221. Texto de Santo Tomás. *"Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat at opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus"* (*Summ. Theol. Iae,* 1ª q. 77, a. 3).

222. Texto de Juan de Santo Tomás. *"Et similiter removetur omnis notitia practica et quae dicit ordinem ad voluntatem, quia voluntas non movetur a simplici apprehensione termini, sed a compositione seu judicio de convenientia rei"* (Log. 1, Sum. u. c. 3).

223. División del saber según Cayetano. El gran maestro del tomismo renacentista, en los Comentarios que formula a propósito del texto de Santo Tomás que hemos citado más arriba, divide el saber en dos ramas fundamentales:

a) *ciencia* cuyo objeto formal es simplemente objeto de especulación, independientemente de que el objeto, *res scita,* sea con posterioridad materia de acción. Esta ciencia o saber es pura y simplemente *especulativo.*

b) *ciencia* práctica por su objeto, por su método y por su fin esencial. Esta ciencia es pura y simplemente *práctica.*

224. Aclaración. El texto de Juan de Santo Tomás encierra gran importancia. Confundiéndose la causa final con el objeto apetecido y con la existencia concreta, un concepto no podrá ser práctico, sino cuando implique una relación de efectuación existencial. Sabido es que la simple aprehensión del entendimiento no capta las existencias; éstas se dan o entregan a la inteligencia en la segunda operación cognitiva, es decir, en el juicio. Es también en virtud del objeto que el conocimiento práctico invierte el orden de las actividades del espíritu, encontrándose en él prioridad de juicio en relación con el concepto.

225. Filosofía del agibile. El saber práctico que dice relación con el bien adecuado al hombre, constituye la filosofía moral y tiene por finalidad propia, no las obras modeladas o producidas por el hombre, sino la bondad y perfección del mismo hombre que actúa. Nos encontramos ante la filosofía del *agibile,* ante el *practon,* ante la ciencia de los actos humanos. Esta ciencia del *agibile* es un saber filosófico, puesto que su preocupación fundamental consiste en señalar el *fin supremo* o bien absoluto del hombre, es decir, la causa más elevada del orden práctico.

226. Jacques Maritain. Creemos útil, para la definitiva comprensión de este problema previo, resumir en breves definiciones el magistral estudio que en *Les*

degrés du savoir consigna el ilustre profesor Jacques Maritain a propósito del tema sobre la distinción entre lo especulativo y lo práctico.

Se llama ciencia especulativa aquella que tiene por fin conocer. Ejemplo: la *metafísica.*

Se llama ciencia especulativamente práctica aquella que, siendo especulativa en cuanto a la estructura de las nociones o principios, tiene por fin regir de lejos la acción. Ejemplo: la *filosofía moral.*

Se llama ciencia práctica aquella que desciende a la urdimbre concreta de las articulaciones ontológicas, para regir próximamente la acción. Ejemplo: la *moral práctica.*

Se llama ciencia prácticamente práctica al conocimiento de los procedimientos más apropiados para realizar la acción; es una especie de saber hacer las cosas. Ejemplo: la *prudencia* en la vida moral.

227. Definición de la Filosofía Moral. La *filosofía moral* es el saber especulativamente práctico que fija las normas ideales para la realización de los actos humanos y ordena al hombre, en su calidad de hombre, hacia su fin último.

Sabido es que el hombre, además del entendimiento que tiene para conocer, posee la voluntad para dirigir sus propios actos al fin proporcionado a su naturaleza ontológica. Existe un orden moral que es el orden de la voluntad descubierto por la razón, orden del deber ser ideal. Teniendo en cuenta esto, Santo Tomás afirma en la Lec. 1, del Comentario a la Etica Nicomáquea, de Aristóteles, que la filosofía moral estudia la operación humana ordenada al fin, o sea, al hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.

La filosofía moral es, en su base misma, una aplicación de la metafísica, por lo que debe investigar las razones supremas de su objeto; pero sin detenerse en la pura y simple contemplación de la verdad, según dijimos, sino más bien, como lo hemos también indicado, intentando descubrir en el orden objetivo de la verdad, el conjunto de reglas que deben dirigir los actos libres del hombre. En consonancia con esto hemos afirmado que el saber moral es especulativamente práctico, y que la ciencia especulativa donde cobra sus fundamentos es en la metafísica, puesto que las supremas razones del ser humano y de la naturaleza humana que esta disciplina investiga, deben ser las reglas supremas del humano actuar.

228. División de la Filosofía Moral. La filosofía moral se divide en dos tratados fundamentales: la *etica* y el *derecho natural.* El primer tratado estudia las operaciones humanas en sí mismas, se le designa con el nombre genérico de ética o moral, de la raíz griega *ethos* y de su correspondiente latina *mos,* que significan costumbre. Así dice Tulio en *De Fato,* 1: "Lo que ellos los (griegos) llaman ethos, nosotros llamamos moral, designando con esta palabra añadida a nuestra lengua, aquella parte de la filosofía que trata de las costumbres". El segundo tratado se denomina *derecho natural* y tiene por objeto el estudio de las relaciones morales que median entre las diversas personas.

229. Los sistemas de moral. Ante la imposibilidad de reseñar en este lugar la historia de las doctrinas morales, nos contentaremos con indicar esquemáticamente los principales sistemas que en el decurso de la historia de la

filosofía han intentado explicar la moralidad. Hay autores que explican la moralidad ateniéndose al fin de los actos humanos, es decir, a los bienes que consideran como objetos específicos a los que tiende la naturaleza humana. Estos sistemas se denominan éticas de fines o de bienes. Hay autores que hacen radicar la moralidad en un a *priori* formal, excluyendo todo principio heterónomo y proclamando la autonomía regulativa de la voluntad, tal como por ejemplo lo hace Kant en su *Crítica de la Razón Práctica.* Estos sistemas de moral se denominan éticas formales. Existen autores que pretenden explicar la moralidad acudiendo a un a *priori* material, es decir, a un contenido axiológico, irreductible alógico de la conciencia emocional, valor o valente, que suministra su valiosidad a la conducta humana. Estos sistemas reciben la denominación de éticas materiales axiológicas. Tal es el caso de la ética de Scheler y de la moral de Hartmann.

230. El hedonismo. Los sistemas de ética de bienes pueden ser de dos especies: ética de bienes hedónicos y ética de bienes eudemónicos. Como ejemplo de la primera nos encontramos la moral de Aristipo. Es el hedonismo clásico la doctrina moral que defiende que el fin proporcionado a la naturaleza humana es el placer, y que el bien de los sentidos es la suprema regla de conducta a la que debe subordinarse la actividad humana.

El autor de esta doctrina es Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, a quien Xenofonte denomina el *discípulo infiel,* y sobre cuya vida y doctrinas la antigüedad nos ha dejado innumerables anécdotas. El mordaz Diógenes lo llama el *perro de corte* (cortesano) a causa de su vida y su talento puestos al servicio de los poderosos de la vida pública.

No hay que olvidar que fue uno de los consejeros de Dionisio el tirano. Después de la muerte de Sócrates, Aristipo salió de Atenas y recorrió diferentes países en donde siempre mantuvo relaciones cordiales con sátrapas y cortesanos, obteniendo distinciones y recibiendo halagos por su natural plegadizo y servil que ya su virtuosísimo maestro había censurado con palabras airadas, si hemos de creer el testimonio que consigna Xenofonte en su *Vida y Doctrinas de Sócrates*. Retirado a Cirene fundó la escuela que la posteridad ha conocido con el nombre de *Jardín cirenaico*. Tuvo por discípulos a Teodoro el Ateo y a su propia hija Areta, la madre de Aristipo *el menor*, verdadero sistematizador del hedonismo, quien recibió de Aristóteles la denominación de *metrodidactos*. Entre los discípulos más célebres de Aristipo *el viejo* se encuentra Parebates, quien a su vez enseñó a Hegesias, quien hizo culminar la escuela en un pesimismo existencial, por lo que la posteridad lo ha llamado el *consejero de la muerte* y, a su escuela, la *escuela de los suicidas*.

El hedonismo de Aristipo ha tenido partidarios en la época moderna. Entre los principales debemos citar a los Enciclopedistas del siglo XVIII, a Helvetius, al Barón Holbach, a Saint-Lambert, siendo los principales representativos de esta doctrina en el siglo XIX, Saint-Simon y Fourier. Este último resume así la doctrina: los deberes provienen del hombre, son el resultado de las prescripciones de los legisladores; en cambio, la pasión proviene de la naturaleza, y en última instancia proviene de Dios, autor de la naturaleza. Y más vale obedecer a Dios que a los hombres; más vale plegarse a la pasión que a los deberes. De aquí concluye la rehabilitación de la carne y coloca como principio del vivir y como fundamento de la organización social, la fuerza prepotente de la *atracción pasional*.

231. La doctrina Hedónica. *Voluptas expetenda et fugiendus dolor,* he aquí la suprema ley del hedonismo. Ante el ánfora dorada que encierra el delicioso vino de Falera, bebe hasta la última gota, sin preocuparte por lo que venga después. Sócrates había enseñado que la felicidad es el fin último de la vida humana. Aristipo respeta esta premisa; pero añade como conclusión: el placer es el último fin y el bien verdadero de la vida humana. Como la existencia es incierta relativamente al porvenir, la auténtica sabiduría consiste en aprovecharse del placer del momento. Si el placer llama a la puerta de tu vida, ábrela de par en par; jamás te preocupes de las consecuencias que puedan resultar. El valor de un acto depende del goce que procura y para ello no requerimos la inteligencia, el instinto nos basta.

232. Crítica de esta posición. El hedonismo es doctrina contraria a la naturaleza metafísica del hombre, porque el hombre no está simplemente dotado, como el animal, de tendencias sensitivas, sino también posee aspiraciones superiores que deben ser satisfechas. La inteligencia humana es capaz de discernir categorías en el goce, como también señala, según enseña Aristóteles, categorías en las tendencias. Por otra parte, el placer no llena los caracteres de una ley universal y obligatoria, precisamente porque es subjetivo y variable según los individuos; nunca es idéntico en todos los hombres. Además, dando rienda suelta a las satisfacciones de la concupiscencia y rehabilitando la carne, convertimos el mundo en un infierno biológico o en una jaula de fieras; sería la anarquía, la guerra de unos hombres contra otros, la epifanía del *hombre-bestia,* el advenimiento del *homo hominis lupus.*

233. El eudemonismo Aristotélico. Es la teoría ética de la felicidad. La felicidad consiste en el desenvolvimiento integral y armónico de las actividades humanas, subordinadas a un ideal de perfección. Si la perfección para cada ser consiste en la realización de la propia entelequia, la perfección del hombre consiste en el pleno desenvolvimiento de su propio ser. Pero como el hombre es una jerarquía de tendencias, sólo mediante la satisfacción armónica de ellas se logra su perfección, la realización del fin humano esencial, la felicidad. Ser virtuoso es ser hombre auténtica y genuinamente. La virtud es el acto racional por excelencia y, por ello, la más excelsa virtud se cumple en el ejercicio de la vida filosófica. Esta es, por antonomasia, la vida virtuosa, puesto que la contemplación de la verdad es la operación más sublime, en cierto modo la divinización del hombre. En suma: la última perfección del hombre radica en el ejercicio de la propia razón. Las riquezas, los honores, la salud y los demás bienes no constituyen ni la perfección, ni la felicidad del hombre, si bien contribuyen a ella y subordinados a la razón nos pueden facilitar el ejercicio de la virtud y la contemplación perfecta de la verdad. Es cierto que Aristóteles se mantiene en el plano de la vida temporal; pero en esta doctrina está el germen de un eudemonismo ultra-temporal y teológico. La aplicación de la tesis aristotélica, —dice el Cardenal González— a la felicidad del hombre después de la muerte, no sólo es una exigencia lógica, sino en cierto modo una doctrina que se esboza expresamente en algunos textos del Estagirita.[1]

La exégesis más completa y la culminación de esta doctrina la encontramos expuesta en las páginas de Santo Tomás

1.—Etica a Nicómaco, Lib. x, cap. 7.

de Aquino. La felicidad del hombre, la auténtica y verdadera felicidad no es de este mundo; ella reside en la contemplación beatífica, en la visión de Dios, Suprema Verdad, Belleza Absoluta y Bien Sumo.

234. El eudemonismo teocéntrico de Santo Tomás.

El sistema ético de Tomás de Aquino, ampliamente elogiado por pensadores no católicos,[2] se encuentra sólidamente formulado en la II^{a} P. de la *Summa Teológica* y en el Lib. III^{o} de *Summa contra los Gentiles*. La ética tomista es un *eudemonismo teocéntrico,* es decir, una doctrina que postula para el hombre, como fin último y supremo, la posesión del Bien absoluto, que no es otro sino Dios mismo, *felicidad objetiva* por ser el Bien sin mezcla de mal alguno y *felicidad subjetiva* porque en su posesión, como objeto de contemplación, reposan, primordialmente en la visión, la inteligencia, y secundariamente en el amor, la voluntad.

Para Tomás de Aquino la ética o filosofía moral se ocupa fundamentalmente en considerar el movimiento de la criatura racional hacia Dios, *motus rationalis creaturae ad Deum.* El fin de cada criatura se encuentra inviscerado en su específica naturaleza, por lo que decimos que en la *forma,* la esencia, considerada como principio del cual parten las actividades que llevan el ser hacia su término, va ínsita la finalidad. El fin último de un ser, explica el Angélico Maestro, es aquel bien que puede completar y colmar su propio y específico ser natural. Todo ser tiende vehementemente, irresistiblemente, hacia aquello que lo colma y perfecciona, "tiende, en efecto, como dice Santo Tomás, hacia su fin, en tanto dirigido hacia él por una substancia inteligente, de la misma manera que la fle-

2.—Gass y Von Ihering.

cha tiende hacia el blanco porque el arquero la dirige".[3] Pero si todos los seres tienden hacia su fin de un modo ciego y necesario, puesto que el designio inteligente es extrínseco a ellos, el hombre es excepción, porque anhelando la posesión del *bien* y en esto la voluntad se ordena necesariamente al *fin último,* es capaz, por la inteligencia de la que disfruta, de discernir cuál sea su *bien* proporcionado, pudiendo elegir libremente los medios que hacia ese *bien conducen.* De aquí que Santo Tomás distinga entre voluntad como naturaleza y voluntad como facultad. La voluntad como naturaleza se ordena necesariamente al *bien,* es un apetito de *bien,* un anhelo o impulso natural de felicidad. El hombre apetece el *bien,* ama el *bien,* aun cuando ame, como diría Brentano, lo que no es digno de amor. ¿Quién podría dudar que el hombre busca necesariamente su felicidad aun bajo las apariencias del aniquilamiento? Porque es evidente que el suicida mismo se quita la existencia buscando ser feliz, que el asesino da muerte a su prójimo y el ladrón despoja a su víctima, porque erróneamente juzgan que así alcanzan su *bien;* porque es evidente que el hombre puede engañarse en su juicio y, engañado, puede buscar como Bien supremo como Bien real, aquello que sólo es *bien* aparente. La voluntad como facultad, en cambio, es una capacidad de querer libremente. Si la inteligencia fuera capaz de presentar a la voluntad en forma viva y concreta, diríamos, al supremo Bien, ésta lo amaría necesariamente y no habría la posibilidad de preferir los bienes aparentes, porque no habría posibilidad de error relativamente a lo que es la felicidad. Pero la inteligencia sólo presenta a la voluntad un bien abstracto y por ello cabe la posibilidad de equivocarse relativamente a los medios que conducen al supremo Bien, y

3.—Cont. Gent. Lib. III, cap. XXIV.

aun conociendo qué pueda ser el Bien supremo, cabe la posibilidad, por la naturaleza abstracta del conocimiento que de él tenemos, de preferir aquellos bienes patentes que nos desvían de la consecución del fin último. En otras palabras, si gozáramos del conocimiento vivo y concreto del supremo Bien, seríamos felices, y no habría por qué abandonar esta felicidad; pero como sólo tenemos de ese Bien un conocimiento conceptual y abstracto, aun anhelando su posesión necesariamente, puede la voluntad apartarse de él y preferir los bienes medios, bienes concretos que la solicitan y que le dan la ilusión de la felicidad, y que no siendo los bienes adecuados a la consecución del fin último se denominan bienes aparentes.

Para Santo Tomás de Aquino la inteligencia puede conocer que ni los placeres, como se demostró contra el hedonismo, ni las riquezas, ni los honores, ni nada temporal y transitorio pueden ser el fin último del hombre; la inteligencia puede conocer con precisión, aun cuando sea por modo conceptual y abstracto, que el supremo Bien que la voluntad apetece irresistiblemente es Dios mismo. Atendamos a las propias palabras de Tomás de Aquino. "La consumación o perfección del hombre se encuentra en la consecución del fin último, que constituye la perfecta bienaventuranza o felicidad, la cual consiste en la visión de Dios. A esta visión de Dios es consiguiente y va unida la inmutabilidad del entendimiento y la voluntad; del entendimiento, porque cuando se haya llegado a la visión de la causa primera, en la cual se pueden conocer todas las cosas, cesa la investigación del entendimiento. Cesará también el movimiento de la voluntad; porque una vez conseguido el fin último, en el cual se encuentra la plenitud del bien, nada queda ya que desear, ni la voluntad se muda, deseando algo que todavía no tiene".[4]

4.—Opusc. 30, cap. CXLIX.

Demostrado que Dios es el fin último del hombre queda también demostrado que en su ordenación a Dios consiste la ley moral. No hay en la ética tomista un divorcio entre el orden del ser y el orden de los valores, ni entre el orden ontológico y el orden mnomológico; no hay ni hipóstasis axiológica, ni hipóstasis mnomológica. La ley moral, como por otra parte la ley eterna, tiene su fundamento en la Inteligencia divina, en cuanto ella determina la estructura ontológica de cada ser y por consiguiente su ordenación a un fin especificado por esa misma estructura ontológica. El hombre puede, sirviéndose de la inteligencia natural, conocer esta ordenación; pero siendo libre en sus actos puede cumplirla o apartarse de ella. A la luz de esta doctrina el pecado, la falta moral, el incumplimiento de la ordenación natural conocida por la razón, es un acto *irracional.*

235. La Etica formal de Kant. La doctrina kantiana se presenta con los caracteres de un formalismo moral. Considera el deber fundado en la pura obligación e independiente de todo bien que pudiera suponerse como la materia y el contenido de la norma reguladora de la conducta. La filosofía moral de Kant está contenida en la célebre *Crítica de la Razón Práctica* y en los Principios *Metafísicos de la Moral.* Esta concepción es una reacción contra el empirismo ético y puede decirse que constituye una de las aportaciones más sólidas, aunque erróneas, de la filosofía moderna.

De la misma manera que el punto de partida de la *Crítica de la Razón Pura* radica en la distinción existente entre el conocimiento a *priori* (racional) y el conocimiento a *posteriori* (empírico), el punto de partida de la *Crítica de la*

Razón Práctica radica en la distinción de las inclinaciones naturales y de la ley moral a *priori*. Según el filósofo de Königsberg el principio y el criterio universal de la moralidad debe buscarse en la voluntad autónoma, es decir, en la voluntad trascendental que no tiene fin fuera de ella misma. Así como se ha establecido en el orden de la razón pura la distinción entre *ego* empírico y *ego* trascendental o categorial, establécese en el orden de la razón práctica la distinción entre la voluntad empírica y la voluntad general. Esta es la buena voluntad, la voluntad que es ley de sí misma y fin de sí misma. La ley moral no es objeto, término o fin de la acción, sino categoría a *priori* que hace posible la moralidad, del mismo modo a como las categorías del entendimiento hacen posible el conocimiento. La ley moral se expresa en el *imperativo categórico:* "Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda servir al propio tiempo como principio de legislación universal". Principio equivalente a este otro: obra en conformidad con el dictamen de la razón y de tal modo que tu acto pueda servir de norma y de ejemplo para los que se encuentren en las mismas circunstancias. Conformarse a este mandato es obrar bien; así como no conformarse a él, es obrar mal. El criterio de verificación de la conducta reside en la investigación que se practica posteriormente sobre la acción ejecutada, de tal modo que se sepa, entonces, sí puede servir esta acción de ley de conducta a todos los seres racionales. Esto quiere decir la expresión lapidaria de Kant: "Obra de modo que tu acción pueda ser mirada como ley universal de todos tus semejantes".

236. Apreciación crítica. La voluntad no puede ser ley de ella misma, puesto que es la facultad de querer libremente. Ahora bien, una facultad de querer ne-

cesariamente debe ser regida por una ley distinta de ella. Resultaría contradictorio suponer a la voluntad como legisladora y legislada. Solamente en un caso no habría esta contradicción: el caso de la voluntad divina que por ser libre en grado infinito no podría admitir un principio legislador fuera de ella. El error de Kant consiste en convertir al hombre en Dios y hacer de él legislador y fin de sus propios actos. Por otra parte, el criterio de moralidad enunciado por Kant no satisface a la inteligencia, puesto que si alguien dijera que está obligado a obrar de tal o cual suerte, o en tal o cual sentido, siempre cabría la pregunta relativamente a la razón de este mandato, y aun en el caso de invocarse la universalidad del mismo, subsistiría el interrogante respecto a la misma universalidad.

237. Etica valorativa. Para superar esta posición fue formulada la ética material de los valores. Al a *priori* formal se substituye un a *priori* material: el valor obtenido en el prístino ejercicio de la intuición emocional. La vigorosa inteligencia de Scheler considera el valor como una esencia alógica u objeto universal, contenido de la emoción pura, que se impone a nuestro espíritu como un deber ser independiente de fines y de bienes. Se trata de la aplicación de la fenomenología de Husserl al orden práctico. Se postula un mundo intencional axiológico que rige el mundo de la conciencia moral. La persona viene siendo un sujeto de inserción de valores, es decir, una función valorante y por la que cobran su jerarquía y su exigencia categorial los propios valores. En la tesis de la fenomenología axioética subsiste el idealismo trascendental de Kant. La realidad de los valores es puramente intencional objetiva y está, según lo vimos con antelación, totalmente desvinculada del mundo del ser trascendente.

Consideramos que los valores circunscritos al mundo de la reducción fenomenológica carecen totalmente de capacidad para fundamentar una norma regulativa de la conducta. Es preciso acudir al ser trascendente, fundamento del valor, para que ilumine con su inteligibilidad a la propia inteligencia, y para que considerándolo como fin ontológico le permita a la voluntad organizar su propia actividad.

238. Fijación de las tesis schelerianas. Con el objeto de fijar en la mente del lector los puntos de vista del filósofo alemán, nos parece conveniente resumir en cinco proposiciones la doctrina que hemos esbozado, tanto en la *VI Parte del Cap. V,* como en el *parágrafo* anterior.

a) Los valores son esencias alógicas o cualidades puras;

b) Los valores son objetivos (con objetividad intencional) y trascendentes al percibir sentimental.

c) Los valores se ofrecen dispuestos en jerarquía objetiva (categorías axiológicas) y en interdependencia, ya entre ellos, ya con la persona.

d) Los valores siempre son intuídos en pares, es decir, en bipolaridad positivo-negativa.

e) La persona es el sujeto creador de los valores y además el valor normal supremo.

Sólo en relación con dos tesis queremos ser más explícitos: a) Con la que distingue el valor del preferir emocional; b) con la que hace de la persona el sujeto insertor de los valores.

a) Se repite en algunas cátedras y se asienta en algunas obras que el filósofo de Colonia, en contradicción con su tercera aseveración, relativiza los valores en función del suceder de las culturas, dándoles así una variable objetividad his-

tórica. Nada más equivocado que este aserto. Para quien atentamente lea y medite las páginas 73 y siguientes del volumen II de la Etica (en la traducción castellana de Rodríguez Sanz, Madrid, 1942) se muestra precisa la siguiente doctrina que implica la respuesta definitiva al aserto al que hacemos referencia. Distínguese ahí expresamente el valor, del *ethos* o preferir emocional. La transformación del *ethos* en función del suceder histórico, no afecta la inmutabilidad de los valores, ni menos la inmutabilidad objetiva, de su jerarquía. Lo que ciertamente cambia es el *ethos,* es decir, el preferir individual y social, y con él la selección y la realización de los valores. Independientemente del preferir un valor respecto de otro, el valor preferido no pierde su objetividad jerárquica. De *hecho,* las culturas se han venido estructurando en torno de distintos valores considerados preeminentes, cuya preeminencia ha sido el fruto del preferir colectivo; pero independientemente de este preferir o *postergar* histórico de los valores está la *preferibilidad* objetiva y suprahistórica de los mismos y, por ende, su inmutabilidad.

b) Estrechamente ligada con la doctrina de los valores y, sería mejor decir, formando parte de ella, se encuentra la doctrina de la *persona.* La persona no puede considerarse ni por encima, ni por debajo de los actos; los actos mismos, en su unidad concreta, encarnan la personalidad, y en virtud de la reducción fenomenológica se constituye la persona. La persona es, pues, la unidad concreta de los actos realizados por el *yo* individual, y en la relación de ellos, ella vive. La persona reduce a un concreto individual que impregna y da sello propio e inconfundible al acto. La persona es algo esencialmente ético. Los valores no sólo se manifiestan, ni sólo ejercen su influjo sobre la persona, sino que llegan a realizarse en las co-

sas conforme a sus esenciales exigencias y en virtud del querer y del obrar de la persona. Esta resulta el sujeto insertor de los valores, creador de ellos, en cierto modo. Pero la persona es, además, el valor moral supremo, un *centro espiritual de actos*. La *persona individual* se transforma de tal suerte en la *persona total*, que no es la suma o resultante de las personas individuales, sino el fruto de la comunidad de ideales de vida.

La doctrina de Scheler, ya lo hemos dicho, no *trasciende el idealismo*, y si frecuentemente salta las vallas de la reducción fenomenológica, no por ello logra libertarse del inmanentismo, verdadera cárcel del pensamiento alemán. La tragedia de la *fenomenología husserliana* se repite en la teoría de Max Scheler en relación con los objetos intencionales de la emoción pura. Y decimos tragedia, porque no sólo es trágico, sino catastrófico, para un pensador eminente, caer en contradicción, colocando sus conclusiones en abierta oposición con los principios que fueron su punto de partida. Si a Husserl lo vence el *solipsismo* idealista, por encima de la contradicción de su *intuición analógica*, a Max Scheler, que aplica la reducción fenomenológica al orden axiológico, lo vence el inmanentismo de los valores: los valores son meros objetos intencionales. Igual suerte corre su doctrina acerca de la persona, porque ella, la persona, no es originariamente una *entidad*, un sujeto real que capta y realiza valores, sino más bien un *sujeto funcional* que da unidad a los actos axioéticos y que por ellos se constituye. Por otra parte, y en relación con la intuición emocional, diremos que *la emoción no es rigurosamente cognitiva*, aunque ciertamente juegue un papel vicariante y solidario en el conocimiento axiológico, de particular manera en la órbita del conocimiento estético: es la *vía del amor*, del amor pene-

trativo, del amor que facilita la intelección, en el preciso sentido de que nos dispone a ella, y acerca de la cual ha insistido, no siempre con legítima medida, la escuela agustiniana.[5]

BIBLIOGRAFIA

DERISI, OCTAVIO.—Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral. *Buenos Aires*, 1941.

MEYER, HANS.—The Philosophy of St. Thomas Aquinas. *St. Louis, Herder*, 1944.

SCHELER, MAX.—Etica, *Madrid*, 1941.

SIMON, YVES.—Critique de la Connaissance Morale. *Paris*, 1934.

5.—Puede consultarse: Rudolf Allers, *The Cognitive Aspect of Emotion*, The Thomist, Vol. IV, No. 4.

I N D I C E

Págs.

Advertencia a la Segunda Edición. 11
Advertencia a la Tercera Edición. 18
Capítulo Preliminar 19

CAPÍTULO PRIMERO

Lo que es la Filosofía 35

CAPÍTULO SEGUNDO

División y Método de la Filosofía. 73
I.—División 73
II.—Métodos 80

CAPÍTULO TERCERO

La Teoría del Conocimiento. 101
I.—Preliminares 101
II.—Panorama Histórico de las Disputas Gnoseológicas 103
III.—Fenomenología del Conocimiento 115
IV.—El origen del Conocimiento. 121
V.—La doctrina intelectualista y el origen del conocimiento 127
VI.—La doctrina formalista y el origen del conocimiento. 134
VII.—La querella entre el Idealismo y el Realismo. . 140

CAPÍTULO CUARTO

Págs.

La Metafísica 153
I.—Origen del concepto. 153
II.—El creador de la Metafísica. 155
III.—La autenticidad de la metafísica aristotélica y la reseña de sus principales comentarios y ediciones. 161
IV.—La concepción de la Metafísica. 163
V.—Los problemas de la metafísica general. . . . 190
VI.—La axiología 211

CAPÍTULO QUINTO

La Teología Natural y la Óntica Existencial. 239
I.—Las cinco vías tomistas. 257
II.—La óntica existencial 261

CAPÍTULO SEXTO

La Filosofía de la Naturaleza. 273

CAPÍTULO SÉPTIMO

La Lógica 285

CAPÍTULO OCTAVO

La Filosofía Moral 297

"E'digno de figurar (se refiere al capítulo de Metafísica) ao lado das mais hábeis e necessárias exposiçoës da doutrina aristotélica interpretada por S. Tomás. Nao se trata de superficialidade inútil. Trátase de uma liçao verdadeiramente certa, firme, segura". *Silvio Júlio* (Das Academias de Letras Do Brasil).

* * *

"His explanation is precise, solid and lively. This characteristic of Dr. Robles'work-its liveliness and opportuneness-is, in my judgment, the best quality of the book, and one which ranks it above most of the other books on this subject". *Felix Alluntis, O. F. M.* (The Catholic University of America, Washington, U. S. A.).

* * *

"But though the type of book it may have been suggested by the French philosopher's (Jacques Maritain) "Introduction to Philosophy", the Mexican sage has employed the historical pattern more extensively; and by using "the kinds of knowledge" to distinguish and identify philosophy among the scientific disciplines in the firts chapter, he employs Maritain to improve it". *James L. Lagerty* (The Monitor, San Francisco, California, U. S. A.).

* * *

Even without Dr. Reinhardt's introduction, one will not read far before realizing that here is a remarkable book. The omission of any adjective in the title becomes doubly significant, for philosophy is soon revealed as pure Thomism ...His chair is not in a Catholic School, but in a State-supported and otherwise antagonistic one, and yet so filled is he with a sense of his responsability to Truth, that he proposes the system of St. Thomas without qualification, apology or reserve as its source and safeguard. *J. I. McGuiness*, O. P. Dominican House of Studies, Washington, D. C. The Thomist. Vol. XI, No. 1.

EDITORIAL
PORRUA
S.A.
MEXICO

OSWALDO
ROBLES

PROPEDÉUTICA FILOSÓFICA

MEXICO
1952